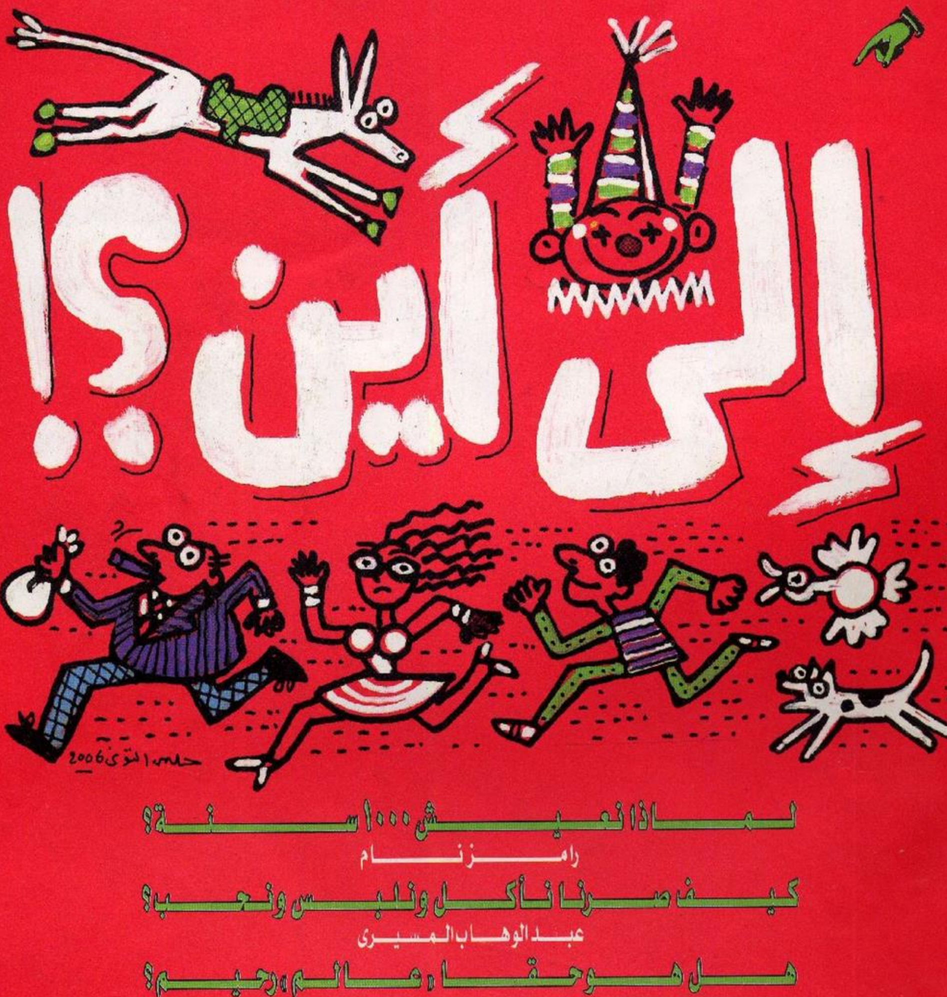
الكتب
وجهات نظر
فى الثقافة والسياسة والفكر

مجلة شهرية. العدد التاسع والثمانون. السنة السابعة. يونيه ٢٠٠٦. الثمن عشرة جنيهات

Weghat Nazar - Volume 7 - Issue 89 - June 2006



لماذا نعيش ١٠٠٠ سنة؟
رامز نام

كيف صرنا نأكل ونلبس ونحب؟
عبد الوهاب المسيرى

هل هو حقا «عالم» رحيم؟
جون جراى

ما بين «عتب» «شلبى».. و«قنديل» «حقى»..
يحيى الرخاوى

الحوار منهجا للالتفاف والهروب
سلامة أحمد سلامة

القضاة.. والقضاء.. والقضية
أيمن الصياد

السنة الثامنة
العدد التاسع والثمانون
يونية ٢٠٠٦

عضو مجلس الادارة المنتدب للإنتاج
أحمد الزيادي

الكتب
وجهات نظر
في الثقافة والسياسة والفكر

تصدر عن:
الشركة المصرية
للنشر
العربي والدولي

رئيس مجلس الادارة
إبراهيم المعلم

رئيس التحرير
سلامة أحمد سلامة
رئيس التحرير الفني
حلمي التوني
مدير التحرير
أيمن الصياد

محتويات العدد:

كتاب العدد:

- أمين ألبرت الريحاني.. كاتب لبناني ونائب رئيس جامعة اللويزة في لبنان.
- أيمن الصياد.. صحفي.
- جون جراي.. أستاذ الفكر الأوروبي بكلية لندن للاقتصاد.
- رامز نام.. باحث تكنولوجي أمريكي وصاحب شركة لتطوير البرمجيات.
- سلامة أحمد سلامة.. صحفي.
- سيمسون نايوفتس.. صحفي وكاتب كندي متخصص في المعتقدات الدينية.
- عبدالمحسن محمود فرحات.. أستاذ عمارة البيئة كلية تصاميم البيئة.
- عبد الوهاب المسيري.. أستاذ الأدب الانجليزي بجامعة القاهرة.
- محمد بن راشد آل مكتوم.. نائب رئيس دولة الإمارات - حاكم دبي.
- مصطفى الرزاز.. فنان تشكيلي وكاتب.
- مصطفى لبيب عبدالغني.. أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة.
- يحيى الرخاوي.. أستاذ الطب النفسي بجامعة القاهرة.
- يوسف الشريف.. صحفي.

رسوم العدد للفنانين
محمد حجي - سعد الدين شحاته - عماد حجاج

المراسلات:

الشركة المصرية للنشر العربي والدولي
٢ ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٣٩٣٠٤٩٠ / ٣٩٣٠٤٥٢ / ٣٩٣٠٤٥٢ - ٣٩٣٠٤٩٣ - فاكس ٣٩٣٠٤٩٨ (٢٠٢)
البريد الإلكتروني (التحرير): e-mail: info@alkotob.com

الاشتراكات:

السنة الواحدة (اثنا عشر عدداً) شاملة أجرة البريد - داخل مصر: ١٠٠ جنيه مصري - اتحاد بريد عربي: ٦٠ دولاراً أمريكياً - أوروبا وأفريقيا: ٧٠ دولاراً أمريكياً - أمريكا وكندا: ٨٠ دولاراً أمريكياً - باقي دول العالم: ١٠٠ دولار أمريكي.
إدارة الاشتراكات: ٨ شارع سيبويه المصري - ص.ب ٣٣ البانوراما - مدينة نصر
هاتف: ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس ٤٠٣٧٥٦٧ - subscription@weghatnazar.com

ثمن النسخة:

في مصر ١٠ جنيهات مصرية - السعودية ١٥ ريالاً - الكويت ١.٥ دينار - الإمارات ١٥ درهماً - مملكة البحرين ١.٥ دينار - قطر ١٥ ريالاً - سلطنة عُمان ١.٥ ريال - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - سوريا ١٥٠ ليرة - الأردن ديناران ونصف - ليبيا ديناران - الجزائر ٣٠٠ دينار - المغرب ٢٠ درهماً - تونس ٤ دنانير - اليمن ٣٠٠ ريال - فلسطين ٢ دولارات
Austria, France, Germany and Italy: EURO 6 - United Kingdom £3 - USA $ 5.

طبع بمطابع الشروق بالقاهرة

نون

سلامة أحمد سلامة

الحوار.. منهجا للالتفاف والهروب

دخلت كلمة «الحوار» قاموس الحياة المعاصرة على نحو لم يسبق له مثيل، لتتحول إلى مصطلح ثقافي وسياسي واجتماعي، بل ومصطلح استراتيجي في بعض الأحيان. يتجاوز معناها اللغوي والفلسفي منذ أطلقها أفلاطون في محاوراته، التي أجراها على لسان أستاذه ومعلمه سقراط، مع حوارييه في فجر الحضارة اليونانية، ليستخلص منها أولى اللبنات في سؤال العقل وإنتاج المعرفة.. عندما كانت الثقافة مرادفة لامتلاك الوقت والفراغ والانصراف إلى التأمل..

لم يكن هدف أفلاطون في تصويره لأستاذه الباحث عن الحقيقة عن طريق الشك والسؤال والحوار، غير إطلاق عملية تعليمية تنبع من الداخل. وتدير البصر في اتجاه الضوء الذي ينير ما حوله في عملية تحول بطيئة، تغير شخصية الإنسان وتعيد تركيب تجاربه وخبراته.. تقدم قراءة جديدة للواقع. أشبه بأوراق جافة عصفت بها هبة ريح منعشة فأعادت تنسيق أوضاعها.. أقرب لما يسمى الآن بالعصف العقلي brain storming، أو توليد الأفكار الذي يستهدف إعادة تقييم المؤسسات والحقائق والنظريات ومنظومة القيم، سعياً إلى تجسير هوة الخلاف والصراع في إطار تصور شامل متكامل لقضايا ومشكلات بعينها.. تحقق السعادة للإنسان والمجتمع.

وإذا كانت محاورات سقراط مع تلاميذه قد أفضت به إلى تجرع السم محكوما عليه بالإعدام بعد أن رفض تقديم الالتماس إلى قضاته بالعفو عنه، بتهمة سب الآلهة والتشكيك في المعتقدات والقوانين العامة، فإن ما يجري من حوارات في العصر الحديث، يراد بها حل الخلافات السياسية والاحتقانات الاجتماعية التي تؤدي في النهاية إلى تفكك المجتمعات وانهيار النظم السياسية ونشوب الحروب الثقافية والمعارك الكلامية. ثم لا تلبث أن تنفجر صدامات دامية تزعزع الاستقرار وتدمر فرص السلام بين الشعوب والجماعات.

ولأسباب تبدو بحاجة إلى كثير من البحث والتعليل، تظهر الثقافة العربية الراهنة بعيدة عن الأخذ بثقافة الحوار التي تعتمد على التسليم باختلاف وجهات النظر، والاعتراف بأن أحداً لا يملك الحقيقة المطلقة، باعتبارها منطلقاً إلى الاتفاق والتوافق والتقارب، والاحتكام إلى قواعد ثابتة للتعايش والتعاون والعمل المشترك. إذ تسود في ثقافتنا العربية نماذج ورموز وثوابت وآليات، تدمر منابع الحيوية، وتعطل القدرة على الشك والتساؤل والإبداع. وذلك على الرغم من أن منابع الدعوة الإسلامية قامت على مبدأ «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن». على أساس أن الجدل بالحسنى والحوار بالمنطق هما الطريق إلى استبيان الحقيقة، وامتلاك الحرية، وتحقيق العدل. إلا أن هذه الحرية الفكرية لم تلبث - على مر حقب تاريخية مختلفة - أن توارت خلف ادعاءات نرجسية، تهدف إلى إلغاء الآخر وتكفيره وإدانته لمجرد الاختلاف في الرأي أو المذهب أو الحزب. ولعبت السياسة دورا في إذكاء روح التعصب والجمود والتحزب. فتحولت جدلية الحوار إلى منهج للالتفاف والهروب والانعزالية. وغلب منطق الربح والخسارة على مفهوم الحوار، بحيث بدا وكأن من الضروري في أي منبر للحوار أن يكون هناك رابحون وخاسرون، ولو على حساب الحقيقة.

ويعزو بعض المفكرين هذا التدهور الفكري إلى تراجع المشروع الحضاري الذي شهدت الثقافة العربية بداياته في القرن العشرين، سواء على الجانب التراثي أو على الجانب الحداثي.

فعلى الجانب التراثي تراجع العقل في مقابل النقل، وغلبت النزعة إلى تحكيم النص بل وعبادته، على تحكيم العقل واستشارته. وها نحن نرى ونسمع حولنا كل يوم صورا من حوارات عامة تنشأ من فتاوى دينية حول مشكلات عصرية، يتجاوزها الزمن ويغلب عليها التقليد الأعمى، الذي لا يراعي تغير الزمان والمكان، واختلاف العصر والمصر - استنادا إلى نصوص فقهية من اجتهادات رجال سابقين في قرون مضت.

أو في نموذج آخر من النماذج المتفشية حتى بين المثقفين والمتعلمين، الذين يتنازلون عن أوراقهم العقلية طواعية لشيخ أو إمام، يمنحهم البركة والهداية، فيصبحون طوع بنانه ورهن إشارته، باعتباره يملك مفاتيح الجنة وعلامات الطريق.

أو في نموذج ثالث من نماذج الأصوليه المتعصبة التي تصنع عقلية الإرهابي وتضع على عينيه غشاوة تمنعه من رؤية ما حوله، فيمضي في طريق التخريب والتدمير يزرع الرعب والموت.

وفي مثل هذه الحالات لابد أن تتعطل لغة الحوار والجدل وتختفي تماما باعتبارها رذيلة من الرذائل ومصدرا للتعاسة والشقاء، بل وطريقا إلى الكفر والضلال والخروج على الدين.

أما على الجانب الحداثي فإن الجمود العقلي ورفض الآخر وعدم القبول بالاختلاف والخلاف، يتخذ أشكالاً مركبة أكثر تعقيدا، حيث تتسع الفجوة بين الظاهر والباطن، بين المعلن والمستتر، بين الأقوال والأفعال، بين الأهداف العلنية والمخططات السرية.

وفي هذه الحالات يصبح استخدام أحدث مخترعات العصر وتقنياته المتقدمة، من أنجع الوسائل لقمع الحريات الفكرية والاجتماعية، والتضليل الإعلامي لقطاعات واسعة من النخب المثقفة، والترويج لآليات ومنتجات استهلاكية. وتوظف قوانين العولمة لخدمة أغراض محددة في إحكام السيطرة والهيمنة، ونهب الثروات، وتجنيد الشعوب تحت سطوة احتكارات عالمية، وإشاعة وهم الحرية والديمقراطية.

هنا أيضاً يتحول الحوار إلى أداة من أدوات الخداع والتضليل، والإيهام والتمويه.. حيث لا يكون الهدف منه الكشف عن الحقيقة، أو بلوغ نقطة التوافق، والتفاهم والتراضي عند حد الوسطية المعتدلة، بل يكون الهدف هو تأجيج الصراع، وإثبات الغلبة، وهزيمة الخصم أو إذلاله، وإخراجه من حلبة النقاش مذموماً مدحوراً.

وتستطيع أن ترى وتسمع حولك عشرات بل مئات من برامج الحواريات والتوك شو والدردشات التليفزيونية، والبلوجرز على الإنترنت، والندوات والمؤتمرات التي تتخذ من الحوار والنقاش أداة لطرح الأفكار وتصفيتها وتنقيتها أو ترويجها والدعوة إليها.. فلا تجد غير القليل منها الذي تنطبق عليه قواعد الحوار وأساسياته. والذي لا يتحول في النهاية إلى مراشقات كلامية، واستفزازات لفظية، ومقاطعات سطحية لا تفيد المشاهد في شيء، ولا تضيف إليه معرفة أو إلماماً بجوانب القضية ولا تمكنه من تكوين رأي أو حكم سليم يقتنع به. بل غالباً ما ينصرف عنها مصاباً بالتوتر والغثيان والصداع.

ولكن ما هو الحوار، وما هو تعريفه؟

الحوار فن من فنون التخاطب، يتم لغوياً أو بتعبيرات الجسد عن طريق الإشارة والإيماءة، أو حتى بالصمت والتجاهل. ولم يعد الحوار مقصوراً على شكل من أشكال اللقاء بين أطراف، مختلفين أو متفقين، للنقاش والجدل حول موضوع بعينه. ولكنه اتسع لأساليب وأشكال مختلفة متنوعة، بهدف التأثير على الآخر وكسب ثقته أو دحض معتقداته وآرائه، أو إزالة بواعث النفور والكراهية، وإيجاد أرضية مشتركة للتقارب.

ويكاد الحوار الإعلامي أن يكون أبسط أشكال الحوار وأكثرها مباشرة واتصالاً بين أطرافه.. لأنه يفترض منذ البداية أن يكون أطراف الحوار على استعداد نفسي لسماع وجهة نظر مغايرة، وأن يكونوا ملتزمين بقواعد وأساسيات لا يسمح بالخروج عليها، مثل توجيه الاتهامات بالخيانة أو الكفر أو الانحراف، أو اللجوء إلى تجريح الآخر والطعن في سلوكياته الشخصية وحياته الخاصة، مع التسليم بأنه من المستبعد أن يسارع كل طرف إلى الاعتراف بخطئه أو الانتقال من الرأي إلى نقيضه، دون أن يقدم الطرف الآخر ما يشير إلى قبوله لبعض جوانب الرؤية المغايرة.

وقد أدى انتشار البرامج الحوارية في الفضائيات على نطاق جماهيري واسع إلى إدخال جمهور المشاهدين والمستمعين طرفا في الحوار، بتوجيه أسئلتهم واستفساراتهم إلى مجموعة الضيوف الذين يشاركون في حلقات الحوار، وهو

لم يكن غريباً أن ينقلب الحوار إلى شجار، وأن تتصدع الحياة الحزبية والسياسية فى مصر وتتوه معالم الطريق، وتتفجر المشكلات والقضايا بحيث أصبح من الصعب اتخاذ الحوار أداة للوصول إلى اتفاقات أو حلول وسط

ما يخرج بالحوار عادة عن قيود السجال الضيقة التى تفرضها منافشات الغرف المغلقة، ويفتح الباب أمام أجيال جديدة، تتدرب على احترام الرأى الآخر والإنصات له، وعدم الخلط بين الشخصى والموضوعى، وتجنب المقاطعة وأساليب الاستخفاف والسخرية والتهوين. والإدراك العملى بأن الصواب له وجوه متعددة وأن التسليم بالرأى الآخر لا يعنى مساساً بالكرامة الشخصية. كما أنه لا يعنى فى نفس الوقت فساداً فى الرأى أو خللاً فى التفكير، بقدر ما يعنى أن هناك رؤية أخرى تكمله أو تناقضه، تستند إلى معطيات وتجارب مختلفة.

وهذه فى الحقيقة هى الأسس التى تقوم بها وعليها الديمقراطية. فالحوار الحر المنظم، والنقاش المفتوح على كل الاتجاهات والاجتهادات، هو الذى يؤسس لنظام ديمقراطى يقبل بالتعددية والتداول، واحترام الحق فى الخلاف والاختلاف.. فإذا غابت هذه الأسس فى الحياة الفكرية أو السياسية، انعدمت احتمالات الديمقراطية، واختنقت الحريات، وساد الاستبداد. وأصبح الحوار بكل أشكاله وحلقاته ومنابره مجرد وسيلة للتنفيس عن الكبت، وإطلاق البخار المكنوم تحت ثقل الحصار وأساليب القمع، ثم لا يفضى ذلك كله إلى شىء من التقدم أو التغيير، بل يفضى إلى تكريس أنظمة الاستبداد وتقييد الحريات، بحجة مقاومة الأخطار الخارجية، أو الدفاع عن الوطن، أو محاربة الاستعمار والإمبريالية، أو مقاومة الإرهاب!!

ويبدو للوهلة الأولى أن العالم العربى لا تنقصه لغة الحوار، ودعوات الحوار، وأطراف الحوار، وأشكال الحوار. ولكن المؤكد أنه تنقصه روح الحوار بمعناها الإيجابى: الحوار الذى لا تنقصه المصارحة، والتخلى عن النرجسية والمكابرة، والاتفاق على أساليب وآليات عملية لحلول وطنية أو قومية دون مزايدة. أما ما يجرى فى الوطن العربى الآن فهو مجرد سجال سفسطائى وجدال بيزنطى لا غناء فيه..

ففى مصر على سبيل المثال، ركبت جميع الأحزاب السياسية موجة الحوار للاتفاق على برنامج عمل وطنى مشترك، يحقق أهداف الإصلاح السياسى ويضع نهاية لمرحلة من الجمود واحتكار السلطة السياسية من جانب حزب واحد، هو الحزب الحاكم، واستغرقت جلسات الحوار شهوراً عديدة، استنفدت كثيراً من الوقت والطاقة، ومعها أيضاً كثيراً من النيات الحسنة وعوامل الثقة، التى سرعان ما ذهبت هباء عندما تجاهل الحزب الحاكم معظم المبادئ والقواعد التى تم الاتفاق عليها، وانفرد باتخاذ القرارات ووضع السياسات والبرامج التى تحمل شبهة الإصلاح، ولكنها تفتقر إلى الإصلاح الحقيقى وإلى الإرادة السياسية للنهوض بتكاليفه وتبعاته.

ومن ثم لم يكن غريباً أن ينقلب الحوار إلى شجار، وأن تتصدع الحياة الحزبية والسياسية فى مصر وتتوه معالم الطريق، وتتفجر المشكلات والقضايا من كل اتجاه.. بحيث أصبح من الصعب اتخاذ الحوار بين الأطراف المتنافسة مرة أخرى أداة للوصول إلى اتفاقات أو حلول وسط إلا بعد تغييرات جذرية فى الأشخاص والمفاهيم وموازين القوى.

صورة أخرى من صور الحوار العقيم المجدب، ذلك الذى يجرى بين الفرقاء والأحزاب فى لبنان.. والذى قادت إليه التطورات السياسية العنيفة التى أعقبت اغتيال الحريرى، فوضعت لبنان على شفير الهاوية وعرضت سوريا لضغوط وتهديدات دولية..

فيما بين سوريا ولبنان، انقطع الحديث ولم يرتفع حتى هذه اللحظة إلى مرتبة الحوار المباشر، بين شعبين ارتبطا تاريخياً وسياسياً وعائلياً، وتحول الحوار عبر أطراف ثالثة ورابعة إلى علاقة ملتبسة، أتاحت للأصابع الأجنبية أن تعبث بها لغير مصلحة البلدين. وحيث تغيب ثقافة الحوار وتغلب نوازع السيطرة والاستبداد وحسابات الربح والخسارة، يصبح الخوف المتبادل وانعدام الثقة هما سيدا الموقف، وتستيقظ العداوات القديمة والفتن النائمة. وقد انعكست هذه الأجواء على اللبنانيين أنفسهم، فلم يعد الانقسام مقصوراً على أنصار الموالاة وأنصار تيار المستقبل. بل تضاعف الانقسام والتشرذم داخل هذه المعسكرات ذاتها. ورغم الحوارات واللقاءات شبه اليومية بين زعماء الكتل والأحزاب السياسية، إلا أنها ما تكاد تتفق حتى تختلف، وما تكاد تتوحد حتى تتفرق، وما تكاد تجمع على حل أو خطة فى يوم حتى تنقضها فى اليوم التالى.

وكان طبيعياً نتيجة لذلك أن تتحول الساحة السورية اللبنانية إلى أرض رخوة، يسهل اختراقها وتوظيفها واستغلالها لحساب الدول الكبرى ولحساب إسرائيل ولحساب الذين يريدون إعادة رسم خريطة المنطقة على هواهم.

ويكاد يكون الهدف من كل أشكال الحوار التى بدأت وأخفقت، هو الاتفاق على البدهيات.. ولكن ما يحدث على الجبهة الفلسطينية بين القوى التى خاضت معارك النضال والتحرر كتفاً إلى كتف ورأساً برأس، لابد أن يثير غضب الحليم، ويفجر منابع الإحباط، ويقضى على الأمل فى أى نهوض للأمة العربية.

وحين تعجز فتح وحماس عن إقامة حوار وطنى حول المشاكل المستعصية والتحديات القادمة من جانب عدو قرر بحكم قوته واستعلائه أن يضع الحدود والحلول النهائية بمفرده دون تفاوض، ودون أدنى اعتبار للحقوق الفلسطينية حتى ولو أدى الأمر إلى سحق الشعب ونهب أراضيه، فلا مفر من الاعتراف بأن تضحيات خمسين عاماً من النضال يمكن، بمحض الغرور والجهل والعناد، أن تذروها الريح. والسبب واضح يصعب تجاهله وهو غلبة الميل إلى الاستئثار بالسلطة، والعصبية التى تتغلغل فى ثقافة القبيلة والعشيرة، لتنهدم البدهيات، على رؤوس الجميع، بدهيات التكاتف والوحدة فى وجه العدو، وهى بدهيات فطرية فى تاريخ الشعوب، إذا فقدتها اضمحلت وبادت.

وربما كان السبب فى ذلك أن الدائرة العربية الأوسع فى إطار الجامعة العربية، لم تتصارح أو تتحاور بما فيه الكفاية حتى قبل مجىء حماس إلى السلطة، ولم تتفق على منهاج عمل موحد إزاء ما يسمى تسوية أو خريطة طريق أو عملية سلام، سواء بالنسبة للدور الذى يتعين على المجتمع الدولى أن يقوم به، أو بالنسبة للعلاقات العربية الإسرائيلية التى قدمت باسم السلام من التنازلات ما هيأ لإسرائيل وضعاً متميزاً متفوقاً فى كل المجالات.

أما أسوأ صورة من صور الحوار العقيم الذى يفضى إلى التهلكة، فهى ذلك الذى يجرى بين أطياف الشعب العراقى ومذاهبه وأعراقه، والذى نجح الاحتلال فى تعميقه وتكريسه بعد الغزو وإسقاط الطاغية.. هناك بين الرافدين تجرى معارك دموية، حوار بالقنابل والأحزمة الناسفة والسيارات المفخخة، لا يستثنى منها شيخ أو امرأة أو طفل، ولا مسجد ولا بيعة ولا كنيسة. فى انتظار أن يخرج من تحت ركام الموت والدمار من يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.. ولكن هيهات!!

هل يمكن فى مثل هذه البيئة الملوثة، فى هذه الأرض اليباب، أن ينشأ حوار عقلانى، تتراجع فيه عوامل الأثرة والسيطرة وتتغلب فيه المصلحة الوطنية والأهداف القومية؟ وهل يمكن فى ظل سيادة الغوغائية والديماجوجية السياسية والتعصب الدينى أن نقف فداً فى حوار الثقافات والحضارات على المستوى العالمى؟ ولماذا لم يسفر الحوار كأداة من أدوات التغلب على الاستقطاب والتطرف والخلاف، عن نتائج إيجابية، على أى مستوى من المستويات فى مجتمعاتنا العربية وفى علاقاتنا مع العالم؟

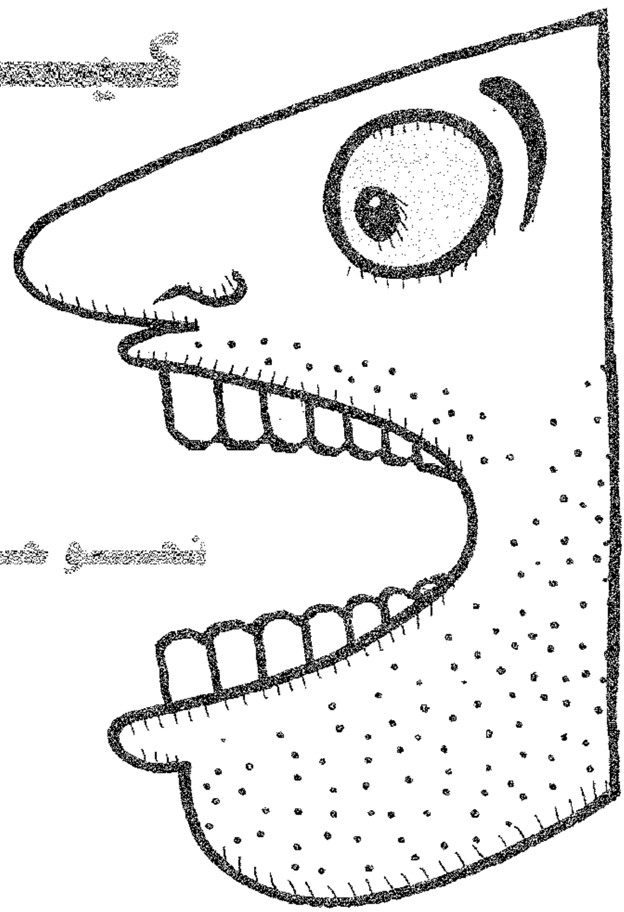
أغلب الظن أن مفهوم «الحوار» فى الثقافة العربية لم يخرج عن مفهوم «المناظرة» التى تنبع عن روح المفاخرة والحديث عن النفس والمباهاة بمآثر الآباء والأجداد، وإثبات التفوق والغلبة على الطرف الآخر، وهى صفات تعمق روح التعصب ولا تساعد على الانفتاح على أفكار الغير ومنجزاته، والتهيؤ لقبول العالم والتعامل معه بكل ما يعنيه ذلك من تداول وتعدد وشراكة وتبادل..

«المناظرة» التى نتعلمها فى مدارسنا، تختلف عن «الحوار» الذى ينبت وينمو فى بيئة ديمقراطية، تحترم حرية الرأى والاختلاف. المناظرة هى البيئة التى احتضنت وأفرخت شعر الفخر والمديح الذى جعل المتنبى يهتف أمام سيف الدولة:

ودع كل صوت غير صوتى فإننى
أنا الصائح المحكى والآخر الصدى
وما الدهر إلا من رواة قصائدى
إذا قلت شعراً أصبح الدهر منشداً

وأما الحوار فهو البيئة التى احتضنت قول القائل: «رأيى صواب يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب». فلا أحد يملك الحقيقة المطلقة، والحوار هو السبيل للوصول إلى الحقيقة، إلى الوسط الذى اعتبره فلاسفة اليونان هو الفضيلة التى هى الحد بين إفراط وتفريط، وهى التى تجعل الديمقراطية مرتبطة بسقف شرعى يحترم القانون ويلجأ إليه الأطراف المتنازعة.. وتجعل التسامح والتعايش مع المذاهب والأجناس والملل الأخرى أساساً من أسس السلام العالمى بالمعنى المعاصر. ومن ثم فلا يصبح «الحوار» مع الآخر تعبيراً عن كراهية الآخر، ولكن سبيلاً إلى مقاربته والاعتراف بإيجابياته والعمل على تقويم سلبياته، وتبادل الخبرات معه من أجل خير الجميع. ✿

كيف نأكل



نحو حداثة إنسانية

عبد الوهاب المسيرى

* عُرِّفت الحداثة بأنها منظومة تذهب إلى أن الإنسان لا يحتاج إلا إلى عقله سواء فى دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، فهو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة، وأن العلم والتكنولوجيا هما الآلية الأساسية وربما الوحيدة فى محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته.

الحداثة المنفصلة عن القيمة

هذا التعريف قد يبدو للبعض تعريفا جامعاً مانعاً أو على الأقل كافياً، ولكننا لو فحصنا الأمر بدقة أكبر لوجدنا أن الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هى استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة، أو كما يقولون بالإنجليزية: «فاليو - فرى Value - free »، وهذا البعد هو بعد مهم لمنظومة الحداثة الغربية، فالعالم المتجرد من القيمة المنفصل عنها هو عالم منفصل عن الإنسان، عالم الصيرورة المادية، حيث يخضع الإنسان لقوانين المادة. ولعله لهذا السبب عرَّف الإنسان الحديث أنه الإنسان القادر على تغيير قيمة أولوياته بعد إشعار قصير وأنه فى عالم منفصل عن القيمة تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية، وحين يحدث ذلك فإنه يصعب الحكم على أى شىء، ويصبح من المستحيل التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، بل وبين الجوهرى والنسبى، وأخيراً بين الإنسان والطبيعة أو الإنسان والمادة. وهنا يطرح السؤال نفسه كيف يمكن أن تحسم النزاعات والصراعات، وكيف يمكن أن نسوى الخلافات، وهى كلها من صميم الوجود الإنسانى؟ فى غياب قيم مطلقة يمكن الاحتكام إليها، يصبح الإنسان الفرد أو الجماعة العرقية مرجعية ذاتها، ويصبح ما تراه فى صالحها هو الصالح والخير كل الخير، وما ليس فى صالحها هو الطالح والشر كل الشر. وقد أدى هذا إلى ظهور القوة والإرادة الفردية آليةً واحدة لحسم الصراعات وحل الخلافات.

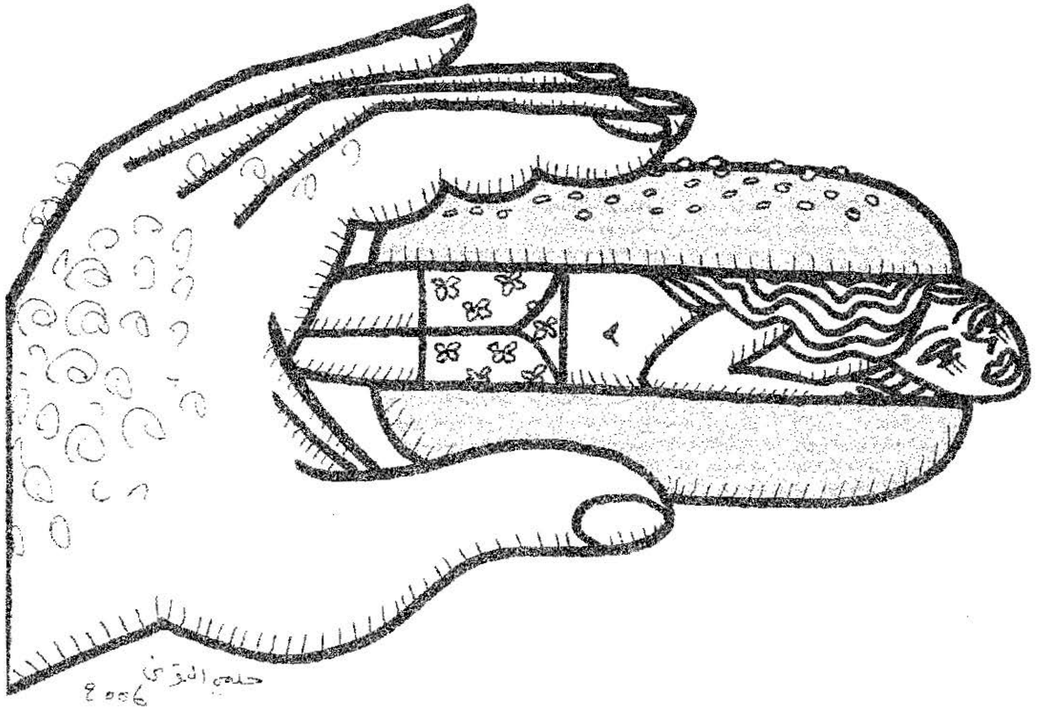
هذه هى الحداثة التى تبناها العالم الغربى والتى تجعله ينظر إلى نفسه على اعتبار أنه هو (وليس الإنسان أو الإنسانية) مركز العالم، وأن ينظر إلى العالم على أنه مادة استعمالية يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدماً وقوة. ولذا فإن منظومة الحداثة الغربية هى فى واقع الأمر منظومة إمبريالية داروينية. هذا هو التعريف الحقيقى للحداثة كما تحققت تاريخياً، وليس كما عُرِّفت معجمياً. وهذا هو التعريف الذى يمكننا من قراءة كثير من الظواهر الحديثة.

كانت الحضارة الغربية الحديثة تؤكد أنها حضارة إنسانية (هيومانية) جعلت من الإنسان مركز الكون، وكانت المجتمعات الغربية مجتمعات لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرية، ولم يكن كثير من الظواهر السلبية التى نلاحظها بأنفسنا، ونقرأ عنها فى صحفهم ومجلاتهم، والتى أصبحت نمطاً ثابتاً وظاهرة محددة قد تأصلت، بل كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة، ومن ثم كان من السهل تهميشها. ومن هنا كان دعاة الإصلاح (من الليبراليين والماركسيين والإسلاميين) كلهم ينادون بضرورة اللحاق بالغرب (أى أن نتبنى منظومة الحداثة الغربية). ولم يكن هناك أى أصوات تعارض الحداثة الغربية أو تنتقدها، بل كان الجميع يسبِّح بحمدها، وقد كانوا محقين إلى حد كبير فى هذا، فشكل الحداثة الذى أدركوه آنذاك كان أمراً يثلج القلوب.

ولكن تدريجياً تكشف الوجه الداروينى حين أرسلت الحداثة الغربية لنا جيوشها الاستعمارية لتهلك الأخضر واليابس، وتحول بلادنا إلى مادة استعمالية، ومصدر للمواد الخام، والعمالة الرخيصة، وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية. ويبدو

للاستزادة:
دراسات معرفية فى الحداثة الغربية
عبد الوهاب المسيرى
القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ـ ٢٠٠٦ ـ ٤٠٠ صفحة ـ ٢٠ جنيها

ونلبس ونمارس الجنس؟



أن المفكرين الإصلاحيين الأول لم يربطوا بين الحداثة والإمبريالية الغربية، فقد ذهبوا إلى العواصم الغربية ولم يروا سوى النور والاستنارة، فى الوقت الذى كانت المدافع الغربية تدك بلادنا دكاً، أما هؤلاء الذين بقوا فى بلادهم فى آسيا وأفريقيا فقد رأوا ألسنة النيران المندلعة، وسمعوا قعقعة القنابل، وشموا رائحة البارود. يقول أحد كتب التاريخ: إنه قيل لأحد الشيوخ الجزائريين: إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية الحديثة فى ربوع الجزائر، فجاء رده جافاً ومقتضباً ودالاً، إذ قال: لم أحضروا كل هذا البارود إذن؟

ويمكن القول أن المشروع التحديثى الغربى مشروع عقلانى مادى، فكان هنالك الأمل المادى البطولى فى أن تقوم الذات الإنسانية (العربية) بالاستقلال عن الإله وتغيير الواقع والهيمنة على الطبيعة، وهو أمل يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة أو توازيها معه. وحاولت الفلسفة الغربية فى عصر التحديث قصارى جهدها لتأسيس نظم معرفية وأخلاقية تحتفظ بهذا التوازن بين الذات الإنسانية والموضوع الطبيعى/ المادى. وكان التصور أن العقل المادى قادر على استخلاص الكليات من التفاصيل المادية المتناثرة، وأن هذه الكليات تتسم بقدر كبير من الثبات ولذا فهى غير خاضعة للصيرورة المادية، متجاوزة لها، على الرغم من أنها مستخلصة من التفاصيل الماديه ولا تشير إلى أى شيء متجاوز للمادة، ولذا فنحن نشير إليها بأنها «الكل المادى المتجاوز». هذا التصور أصبح نقطة ثبات وارتكاز ومركزا للمنظومة المادية فى عصر التحديث.

ولكن إذا كان الإنسان الحديث إنسانا عقلانيا ماديا، أليس عليه أن يتبنى رؤية علمية موضوعية مادية؟ وهنا تبدأ عملية تفكيك الإنسان، فالمعرفة العلمية المادية معرفة موضوعيه ترفض الخانيات الإنسانية والخلقية، والحقيقة العلمية المادية منفصلة تماما عن القيمة. والعقل المادى الذى يقوم بعملية مراكمة المعلومات لا يحترم الخصوصيات والأسرار ولا يهتم إلا بالتشابه والتجانس والتنوع. وهذه المعرفة العلمية المادية (رغم تجاوزها للإنسان وعدم اكتراثها به) ستطبق على الإنسان لترشيده وترشيد حياته. وهذا يعنى أمرين:

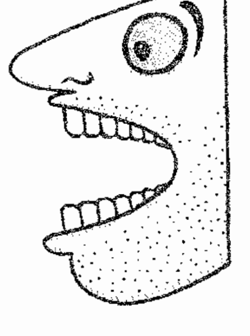
١ - صياغة حياته وبيئته المادية والاجتماعية فى ضوء قيم وأنماط علمية غير شخصية ولا إنسانية.

٢ - تسيير حياة الإنسان فى إطار مكوناته المادية.

كل هذا يعنى فى واقع الأمر اختفاء الحدود بين الإنسان والطبيعة/ المادة، وإزاحة الإنسان من مركز الكون، ونزع القداسة عنه تماماً. وبدلاً من ثنائية الطبيعة/ الإنسان، يظهر الإنسان الطبيعى الذى هو الإنسان الطبيعى/ المادى، أى جزءاً لا يتجزأ من عالم الطبيعة / المادة، وهو أيضاً الإنسان الوظيفى الذى يُعرف فى إطار وظائفه البيولوجية التى تحكم وجوده ووظيفته الاجتماعية الموكولة إليه. كما تظهر التنويعات المختلفة عليه (الإنسان الاقتصادى - الإنسان الجسمانى).

نزع القداسة عن الإنسان والطبيعة

وقد درس ماكس فيبر ظاهرة الترشيد فى الإطار المادى، أى المنفصل عن القيمة، فأشار إلى أن الترشيد سيزيد من فعالية المجتمع ويعظم إنتاجيته من خلال الإدارة البيروقراطية الرشيدة ومن خلال توظيف الوسائل والآليات فى خدمة الأهداف أى أهداف. ولكنه أدرك أيضا جوانبه المظلمة فوصف عملية الترشيد بأنها «ديس إنتشانتمنت أوف ذا ورلد disenchantment of The world» «نزع السحر عن العالم». وفعل «ديس إنشانت disenchant» باللغة الإنجليزية فعل مبهم، فهو يعنى «إزالة الغشاوة»، وهو معنى إيجابى بمعنى أن يرى الإنسان الأمور على ما هى عليه، ولكنها تعنى أيضا «خيبة الأمل والظن» وهو معنى سلبى بمعنى أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما، فإن الصورة المثالية الطيبة تسقط لتحل



تدريجياً تكشف الوجه الداروينى حين أرسلت الحداثة الغربية لنا جيوشها الاستعمارية لتهلك الأخضر واليابس، وتحول بلادنا إلى مادة استعمالية، ومصدر للمواد الخام، والعمالة الرخيصة، وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية

محليا صورة واقعية مظلمة. وإبهام المصطلح - فى تصورى- يناسب الغاية. فهو يصف المشروع التحديثى العربى الذى بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة: أن يعتمد الإنسان على عقله (المادى) وحسب، فيزيل كل الغشاوات التى تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة ويرفض أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات ليصل الى الجوهر (المادى الحقيقى) للأشياء. وكان المفروض أن هذا سيؤدى إلى سعادة الإنسان وسيطرته على نفسه وعلى العالم. ولكن ما حدث هو العكس، إذ إن الإنسان عندما فعل ذلك وجد أن ما يهيمن هو الواحدية المادية، وأن ما فعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففقد العالم (الإنسان والطبيعة) سحره وجلاله وجميع عناصر القداسة والسر فيه وأصبح مادة محضة، وأصبح كل شىء فيه محسوبا، ويمكن السيطرة عليه وحوسلته (أى تحويله إلى وسيلة). ولذا، فإن المصطلح يترجم أحيانا بعبارة «خيبة العالم، والتشيؤ العالم».

وقد أدرك فيبر أيضا أن الترشيد يحد الحرية الفردية فهو يؤدى إلى التنميط ويحول المجتمع إلى قفص حديدى، خصوصا أن الفرد فى المجتمع الحديث هو فرد مفتقد المعنى، ومن ثم فهو شخصية هشة من الداخل لا تشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التجاوز فهى لا تقف على أرضية صلبة من المعنى. وقد وردت تنويعات على عبارة «القفص الحديدى» فى كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل، كما أن صورة العالم كقفص حديدى صورة متواترة فى الأدب الحداثى.

كما بين فيبر أن الترشد فى الإطار المادى لم يكترث بالأهداف فهو ترشيد منفصل عن القيمة value-free، ولذا ترك الأهداف بلا تحديد، بحيث أصبحت الوسائل هى الغاية وأصبح المهم هو كيف تمشى طريقنا، ولايهم إن كان هذا الطريق يؤدى إلى حديقة غناء أو أحد معسكرات الاعتقال والإبادة.

وقد وصف فيبر هذا المجتمع الحديث المنفصل عن القيمة الذى تم ترشيده فى الإطار المادى، فى عبارات تنم عن تشاؤمه الشديد فالترشيد فى تصوره سيفرغ المجتمع من أى دلالة أو معنى ويحوله إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا يسود المجتمع ككل ظروف المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظما كفؤا يشبه الآلة التى تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة لهم ومقررة مسبقا ويقوموا بأدوار مرسومة، بحيث يصبح كل إنسان ترسا صغيرا فى الآلة، ولأنه يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد هو أن يصبح ترسا أكبر. ثم يضيف فيبر: «لا أحد يعرف من سيعيش فى هذا القفص فى المستقبل، أو لعله فى نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماما، أو قد تبعث الأفكار والمثاليات القديمة، أو إن لم يحدث شىء كهذا، سيسود تحجر آلى، موشى بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات. عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضارى يمكن أن نقول عن حق: «متخصصون لا روح لهم. حسيون لا قلب لهم. وهذا اللاشىء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل».

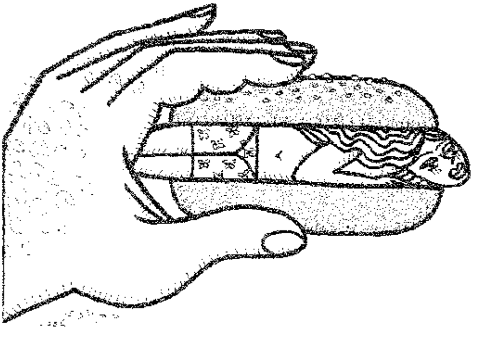
ونزع السحر عن العالم ودخول العالم القفص الحديدى ليس سوى النتائج الأولى السلبية من منظور فيبر، إذ توجد نتائج أخرى من أهمها أزمة المعنى (والقيمة). فالإنسان الحديث بعد أن يقوم بترشيد عالمه وبعد أن تهيمن عليه القوانين العلمية سيكتشف أن عالميه العام والخاص قد أصبحا لا معنى لهما. فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية ولكنها لا تساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات أخلاقية. فالعلم فى نهاية الأمر لا علاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة. فثمة هوة شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقى. «ولذا كل ما يمسك به الإنسان دائما مؤقت وليس محددا ونهائيا».

وإذا كان فيبر قد عبر عن تشاؤمه بخصوص عمليات التحديث والترشيد فى الإطار المادى. فإن رورتى يرصد هذه العملية ذاتها ولكن بحياد شديد بل ويرحب بها فيقول إن التحديث مشروع نزع الألوهية عن العالم (بالإنجليزية: دى ديفينيزيشن بروجكت dedivinization project) وهو يعنى ألا يعبد الإنسان شيئا ولا حتى ذاته. ولا أن يجد فى الكون أى شىء مقدس أو ربانى أو حتى نصف ربانى. ومن ثم، لا يوجد مقدسات أو محرمات من أى نوع. فلا حاجة لتجاوز المعطى المادى (الزمانى المكانى). فالإنسان يوجد فى عالمه المادى لا يتجاوزه، وهذا العالم هو مستقر كل القوانين التى يحتاج لمعرفتها. ثم يبين لنا رورتى النتائج المنطقية لهذا الموقف بقوله إن الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفى باستبعاد فكرة القداسة أو بإعادة تفسيرها بشكل جذرى، وإنما ستهاجم الذات الإنسانية نفسها كمصدر الحقيقة. فهى ستهاجم فكرة «تكريس الذات للحق (الحقيقة)» أو «تحقيق الحاجات العميقة للذات». كما ستبين أن مصدر المعنى ليس كلاً متجاوزاً وإنما هو إنسان، والإنسان كائن حادث زمنى متناه، أى أنه ليس مصدراً جيدا للحقيقة.

ويبين لنا رورتى بعض النتائج المنطقية الأخرى للتحديث فى الإطار المادى. فالتحديث هو إيمان عقلانى مادى بالتقدم وإيمان بالمستقبل الذى سيتحقق فيه التقدم، الذى أصبح المعيار الواحد والوحيد. ولكن التقدم مجرد حركة مستمرة لا متناهية، وهو ما يعنى سقوط الثبات. وانطلاقاً من أرضيتنا الحديثة العقلانية المادية، فإن العقل سيقوم بعملية نقدية صارمة لمسلماتنا العقلية وموروثاتنا الثقافية ولن نقبل من التاريخ إلا ما يتفق مع نماذجنا العقلية والمادية، والرؤية التحديثية المادية تعرف «الزمان» و «المكان» و«الآن وهنا» كمقولات محددة، كصيرورة لا معنى لها، كعلامة على ماديتنا. ولكنها لا تقبل التاريخ أو الذات ولا تعرفهما لأنهما يحتويان مخزوناً لقيم تغاير ما فى واقعنا المادى وما فى نماذجنا العقلانية المادية وتتحداها. وعلى هذا، فإن التحديث (بالنسبة لرورتى وآخرين) هو نسيان نشط للتاريخ والذات، أى أنه تجريد للإنسان من ذاكرته التاريخية بعد أن جرد من مكانته الأنطولوجية. وهكذا، تم ضرب الذات الإنسانية. ولم يبق من الإنسان شىء، لا مقدرته على الإدراك المبدع للواقع ولا الذاكرة التاريخية. ولذا، لا غرو أن المشروع التحديثى قد حول الإنسان من غاية إلى وسيلة. وهناك كثير من آليات التحديث، مثل الدولة المركزية أو السوق القومية أو الترشيد، تستقل عن الأهداف الإنسانية، مثل إشباع حاجات الإنسان وتحقيق الكفاية والأمن له... إلخ، لتصبح غايات وتهيمن على الإنسان وعليه أن يذعن لها.

ولكن الأمر لم يتوقف عند هذه النقطة، إذ تم ضرب فكرة الكل الثابت المتجاوز المادى الذى تم تجريده من الواقع المادى الموضوعى. فالواقع، من المنظور التحديثى، فى حالة حركة دائمة وتغير دائم: فالتغير هو الصفة الثابتة الواحدة لعالمنا، سجن الزمان والمكان. بل إن هدف الفكر التحديثى هو تحرير الإنسان من الثبات ومن آثار المطلقات ومن الإيمان بأنه يوجد حق فى نفسه ولنفسه، وأنه توجد حقيقة تتسم بقدر من الثبات، فكل الأمور نسبية لا قداسة لها لأنها فى حالة حركة، والواقع الموضوعى المتحرك هو واقع لا يمكن رصده ولا الإمساك به: لا ثوابت ولا مطلقات معرفية أو أخلاقية فيه، فالمرء لا يمكن أن يستحم فى نفس النهر مرتين.

وفى فلسفات دعاة ما يسمى الاستنارة المظلمة الذين رفضوا مثل الاستنارة المضيئة، نلاحظ نفس هذا الهجوم الشرس على كلٍ من الذات الثابتة المتماسكة أو على الموضوع الثابت المتماسك، أو على أى محاولة للوصول إلى كليات ثابتة متجاوزة. ومنذ البداية، قال هوبز إن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وإن الواقع هو حلبة صراع للجميع ضد الجميع، أى أنه اكتشف منذ البداية جرثومة التفكيك داخل المشروع التحديثى. وتبعه كثير من الفلاسفة الماديين الذين يفككون إما الذات أو الموضوع أو كليهما، مثل إسبينوزا والفلاسفة الماديين فى فرنسا الذين يفككون الذات الإنسانية تماما. ومثل الفلاسفة التجريبيين والمثاليين (هيوم وبركلى) الذين يفككون الموضوع، وبنتام الذى ذهب إلى أنه لا توجد مطلقات أخلاقية وأن سلوكنا الاخلاقى يمكن تفسيره ماديا فى إطار المنفعة واللذة، ثم داروين الذى ذهب الى أن العالم فى حالة حركة وتطور وصراع وإلى أن عالم الإنسان هو الآخر عالم حركة وصراع، وماركس الذى قال أنه لا ثبات إلا لقوانين الحركة وأنه يمكن رد وعى الإنسان إلى الواقع المادى وإلى العنصر الاقتصادى على وجه التحديد، وفرويد الذى قال إن إدراكنا للواقع يحكمه لا وعينا وأن لا وعينا تحكمه قوى مظلمة مثل الجنس، والذى ذهب أيضاً إلى أننا لا ندرك الحقيقة فما ندركه هو ما يتراءى لنا أنه الحقيقة، ويونج الذى قال إن لا وعينا هو لا وعى جمعى. ثم جاءت ثورة العلوم الطبيعية التى أكدت استحالة رصد الواقع الموضوعى واستحالة تجاوزه. وهكذا، تم ضرب الإنسان أنطولوجياً (فالإنسان إن هو إلا مجموعة



أن الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفي باستبعاد فكرة القداسة أو بإعادة تفسيرها بشكل جذري، وإنما ستهاجم الذات الإنسانية نفسها كمصدر الحقيقة

من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف في سلوكه عن سلوك أي حيوان أعجم) وإبستمولوجيا (فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانيا وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه الجسمية). وتم تسديد ضربة لفكرة الواقع الموضوعي والمطلقية المعرفية والأخلاقية إذ لا ثبات في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية. وإنما هو تغير مستمر وصراع دائم، أي اختفاء كل من الطبيعة الإنسانية والمادية.

ولكن مع هذا، فإن المشروع التحديثي في الإطار المادي - كما أسلفنا - يفترض وجوده معنى لمسار التاريخ، كما يفترض وجود ذات عاقلة وعقل قادر على التمييز وعلى إدراك سنن الطبيعة، وقوانينها، وأن ثمة ثنائية تكاملية بين الإنسان والطبيعة وأن ثمة لغة رشيدة يمكننا من خلالها التواصل والحوار من أجل الوصول إلى حقيقة كلية. ويفترض المشروع التحديثي وجود منظومات معرفية وأخلاقية ثابتة بدرجة عالية من اليقين ومعيارية ما وإيماناً بأن التاريخ يزودنا بمعرفة تزيد من وعي الإنسان وتساعده على التقدم.

ولكن كل هذا يعني ظهور المطلقات والثبات والتجاوز والمقدسات، وبلغة ما بعد الحداثة فإن هذا يعني أن ثمة حقيقة كلية وقصة إنسانية عظمى ومرجعية نهائية. وهذا يعني أن الحداثة لاتزال متمركزة حول اللوجوس logo centric، أي ترى أن العالم له مركز ومن ثم فهي ملوثة بالميتافيزيقا. وقد أدرك نيتشه تماماً أن الحقيقة الكلية مرتبطة بالتجاوز والميتافيزيقا، وبعودة الثابت والمقدس والرباني مرة أخرى، مما يعني أن الإله الذي أعلن وفاته لاتزال ظلاله معنا، متمثلة في وجود كليات وأخلاقيات وأهداف متجاوزة للصيرورة. ولكن هذا أمر غير مقبول داخل إطار مادي، ففي داخل هذا الإطار لا مناص من قبول أطروحات الاستنارة المظلمة التي تحاول أن تمحو ظلال الإله. فهذا هو مصير الإنسان الموجود في الزمان والمكان بعد موت الإله. ولا داعي للتمحك في ظلاله. والأمل التحديثي هو هذا التمحك، وهو أمل جبان غير قادر على قبول وضع الإنسان في عالم الصيرورة المادية. وهذه المنظومات المعرفية والأخلاقية العقلانية هي مؤامرة الضعفاء على الأقوياء من أبناء الطبيعة. لكل هذا، أعلن نيتشه فلسفة القوة الشجاعة التي لا تعرف الضحك أو البكاء ولا تكترث بالضعفاء، لأنه لا يوجد لا ذات ولا موضوع، ولا داخل ولا خارج، ولا ظاهر ولا باطن، ولا دال ولا مدلول، ولا مقدس ولا مدنس، ولا حلال ولا حرام، ولا حقائق ولا حق ولا حقيقة، وإنما صراع بين قوى مظلمة ظالمة يُحسم بطريقة مادية طبيعية. وفي إطار فلسفة القوة، لا توجد لغة تواصلية إذ أن إرادة القوة هي التي تربط السبب بالنتيجة والدال بالمدلول وتصبح هي مبدأ التماسك أو السيولة في العالم ومصدر المعنى أو اللامعنى. وهذه هي فلسفة الواحدية المادية لا يتجاوزها أحد، والتي تؤكد تناهي الإنسان داخل الزمان والمكان والتي تؤدي إلى اختفاء لا المرجعية الإنسانية وحسب بل المرجعية الموضوعية ذاتها (أي كل المرجعيات وأي مركزية وأي كل مادية متجاوز)، فالمادة حركة والحركة لا تعرف التمييز بين مركز وهامش وبين معنى ولا معنى وبين القيمة والعدم. وكان نيتشه يدرك تماماً أن دعوته لإزالة ظلال الإله هذه، والتخلص من الكل المادي المتجاوز ومن كل من الذات والموضوع، أساس الأنطولوجيا الغربية، لم تكن من بنات أفكاره وإنما كانت كامنة في الجذور الفلسفية للمشروع التحديثي العقلاني المادي.

إن التحديث العقلاني المادي يصدر عن تأكيد زمنية ومكانية ومادية كل شيء، وإخضاع كل شيء، بما في ذلك الإنسان، لعمليات الترشيد العقلاني المادي في إطار معايير عقلانية صارمة. وعملية التحديث متتالية تحققت تدريجياً. وتحققها التدريجي هذا يعني التصاعد التدريجي والمستمر للواحدية المادية إلى أن تسيطر تماماً. ولذا، فإن ثمة تراجعاً مستمراً عن الفلسفة الإنسانية (الهيومانية) وعن ثنائية الإنسان والطبيعة وعن الإيمان بالثبات والتجاوز، وهو في واقع الأمر تصاعد مطرد للواحدية المادية وتصفية لكل الثنائيات والخصوصيات والهويات والثبات. ولعل ما يسمى التلاقي (بين النظم الرأسمالية والاشتراكية)، وهيمنة النماذج البيروقراطية والكمية، وإزاحة الإنسان عن المركز، والتسلع، والتحييد، والتشيؤ، والاغتراب، ونزع القداسة عن العالم، وإنكار الجوهر الإنساني، والهجوم على الطبيعة البشرية، والنظام العالمي الجديد... إلخ هو تعبير عن نفس الظاهرة وليس مجرد انحرافات عن مسار التحديث وعن جوهره.

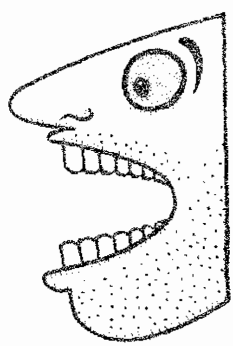
الصهيونية والنازية والحداثة المنفصلة عن القيمة

أشرنا من قبل إلى أن الحداثة هي استخدام العلم والتكنولوجيا والعقل المنفصلين عن القيمة آليات للتعامل مع الواقع، مما يعني أن العالم في حالة صيرورة دائمة، وتغير مستمر ولا غاية لهما. فلا ثبات لأي شيء، لا الواقع، ولا القيم، ولا الطبيعة البشرية ذاتها، وقد عرّف الإنسان الحديث بأنه إنسان قادر على تغيير قيمه وأولوياته بعد إشعار قصير، فهو تبد واضح وتبلور صريح للصيرورة المادية. إن عالم هذه الحداثة لا تحكمه سوى إجراءات منفصلة عن القيمة، وهذا يؤدي بدوره إلى أن ما يسود العالم هو النسبية المطلقة. ولكن حينما تسود النسبية ويتحرر العالم من القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، تظهر قيمة واحدة قادرة على حسم الأمور وهي القوة! ولذا فنحن نسمي الحداثة المنفصلة عن القيمة بأنها الحداثة الداروينية. ونحن نذهب إلى أن كلا من الصهيونية والنازية هما تعبير عن هذه الحداثة. فالصهيونية حركة استعمارية استيطانية إحلالية استخدمت مجموعة من الأساطير لتجنيد الجماهير اليهودية. وتتسم هذه الأساطير بأنها منفصلة عن الواقع الإنساني والتاريخي وعن أية منظومة قيمية وأية معايير إنسانية هيومانية أو دينية يمكن الاحتكام إليها. ومع هذا لاقت من التعاطف في العالم الغربي ما لم تلقه حركة سياسية أخرى. وهذا يعود - دون شك - لأسباب عديدة من بينها ومن أهمها حاجة الغرب لقاعدة عسكرية ضخمة تخدم مصالحه. والكيان الاستيطاني يقوم بهذه المهمة على أكمل وجه. ولكن من الأسباب الأخرى أن الأيديولوجية الصهيونية لا تتعارض مع قيم حضارة الإجراءات المنفصلة عن القيمة وحضارة الصيرورة الدائمة والنسبية المطلقة. والصهيونية: أيديولوجية الإجراءات بالدرجة الأولى، بدأت نشاطها بأن أنكرت التاريخ العربي في فلسطين - أي العنصر الأساسي الثابت من مكونات الواقع الفلسطيني، فاكتسحت الصيرورة فلسطين وأصبحت مجرد أرض. ولكن رغم هذه النسبية المطلقة إلا أننا نجد أنها موجهة نحو الفلسطينيين وحسب، فإحساس الفلسطيني نحو فلسطين وطنه، أمر يجب عدم الاكتراث به. أما إحساس اليهودي نحو نفس المكان، حتى ولو كان هذا اليهودي مواطنا في الولايات المتحدة، فهو أمر يجب احترامه (لأنه يخدم المصالح الغربية وهو جوهر المشروع الصهيوني)، أي أن النسبية المطلقة تمتد لتبتلع العرب ولكنها لا تطال الصهاينة بأية حال، لأنهم في الإطار المادي أصحاب الدفع الدارويني الأمريكي الضخم.

وقد كتب لود فيج جومبلوفيتش، عالم الاجتماع النمساوي اليهودي، إلى تيودور هرتزل، مؤسس الحركة الصهيونية، يسأله مستنكرا: هل تريد أن تؤسس دولة بدون أن تسفك دماء، بدون عنف أو مكر؟ ويوميات هرتزل زاخرة بتأملاته في الإجراءات (المتحررة من القيمة) اللازمة للتخلص من الفلسطينيين. وقد اقترح ماكس نوردو، صديق هرتزل وأحد مؤسسي الحركة الصهيونية، بعض إجراءات المنفصلة عن القيمة لتحقيق الحلم الصهيوني مثل تكوين جيش قوامه ١٠٠ ألف يهودي لغزو أرض الميعاد، وتحريرها، من سكانها الأصليين. وقام حاييم وايزمان، أول رئيس للدولة الصهيونية، بوضع المخططات الدقيقة (أي اتخذ الإجراءات اللازمة المنفصلة عن القيمة) لطرد العرب و تنظيف فلسطين من سكانها (على حد قوله).

هذا إذن هو الجزء المكمل للنسبية المطلقة، أن يقوم أحد الأطراف باستخدام الإجراءات المنفصلة عن القيمة بحيث يخلق أمرا واقعا أو حقائق جديدة، (على حد قول موشيه ديان)، أي أن ما يحسم الأمور في نهاية الأمر هو العنف الصريح والقوة الغاشمة (وفي هذا عودة للأصول الوثنية لأخلاق الصيرورة، وعودة لميكيافللي الذي تطالع وجهه الكئيب في كل الكتابات الصهيونية). وكما قالت جولدا مائير إن رصاصة واحدة أكثر فاعلية من كل قرارات مجلس الأمن، وكما قال شارون مالم يؤخذ بالقوة يؤخذ بمزيد من القوة، ولا يمكن فهم الكثير من الحلول الإسرائيلية للمشاكل إلا في إطار هذا الموقف المعرفي الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة.

ويمكن أن تجد نفس النمط في الهولوكوست فمن المعروف أن أفران الغاز لم تشيد في بداية الأمر من أجل اليهود وإنما من أجل العجزة



أعلن نيتشه فلسفة القوة الشجاعة التى لا تعرف الضحك أو البكاء ولا تكترث بالضعفاء، لأنه لا يوجد لا ذات ولا موضوع، ولا داخل ولا خارج، ولا ظاهر ولا باطن، ولا دال ولا مدلول، ولا مقدس ولا مدنس، ولا حلال ولا حرام

وضعاف العقول وغيرهم من الناس عديمى الجدوى وعديمى الفائدة الذين كان يطلق عليهم اصطلاح «أفواه تأكل ولا تنتج» «useless eaters». ولا يمكن الاعتراض من منظور مادى إجرائى منفصل عن القيمة، على أفران الغاز فهى لن تقضى على شىء نافع من منظور مادى، وإنما ستقضى على شىء لا نفع من ورائه بعد اتخاذ الإجراءات اللازمة، أى دراسات الجدوى العلمية المادية المحايدة المنفصلة عن القيمة. ثم استخدمت أفران الغاز بعد ذلك للقضاء على الجنود الألمان الذين كانوا يسقطون جرحى فى المعارك، لأن عملية تمريضهم وإطعامهم كانت تمثل عبئا على الاقتصاد الوطنى.

ثم طبق هذا المنطق العلمى المادى بعد ذلك على اليهود باعتبارهم أقلية عديمة الفائدة. فيهود شرق أوروبا، الذين تدفقوا على ألمانيا، كانوا يمثلون عبئا على الاقتصاد الوطنى الألمانى. فأعداد كبيرة منهم كانت لا تمتلك المهارات التى يتطلبها الاقتصاد الألمانى، كما أنه كان بينهم نسبة كبيرة من المشتغلين بالمهن الهامشية مثل الدعارة وتهريب المخدرات. ولكن هذا كله لا يهم، فمربط الفرس هو رؤية ذهبت إلى أن اليهود لا يصلحون أن يكونوا جزءا من المشروع النازى لإعادة بناء ألمانيا. وقد ساند موقفهم هذا ودعمه مجموعة من البحوث العلمية التى أنجزها مجموعة هائلة من العلماء النازيين «العباقرة». وقد حاول النظام النازى جاهدا، فى بداية الأمر، التخلص من يهود شرق أوروبا (خاصة بولندا) بإرسالهم إلى بلادهم، لكنها أوصدت أبوابها دونهم، (مثلما فعلت الولايات المتحدة من قبل ومن بعد).

بعد دراسة الجدوى وبعد محاولة التخلص منهم بالوسائل العادية أصبح من الضرورى اتخاذ إجراءات أخرى ضد اليهود وغيرهم من العناصر التى لا تتسم بالكفاءة مثل الغجر وأبطال المقاومة فى فرنسا. كانت معسكرات الاعتقال النازية قمة (أو هوة) من قمم انتصار الكفاءة والإجراءات المنفصلين عن القيمة. فالمعسكرات كانت تقع على مقربة من بعض المدن وليس داخلها، ربما لتحاشى تعطيل المرور وحتى يتم نقل المعتقلين بسهولة ويسر. ولعل العناصر الأمنية لعبت هى الأخرى دورها. وحينما كان يصل المعتقلون هناك فالإجراءات كانت فى غاية الدقة والرشد، إذ كان يقسم اليهود إلى أطفال وعجائز ونساء وغير قادرين على العمل، ثم رجال ونساء قادرين على العمل. وكان كل معتقل يعطى رقما حتى يسهل تصنيفه والاستفادة منه على أكمل وجه. وكان المعتقلون يقفون صفوفا حتى تتم عملية فرزهم لتقرير الصالح من الطالح والنافع من عديم الجدوى. بل وكان يفرض عليهم القيام ببعض التمرينات الرياضية حتى يحتفظوا بمستوى عال من اللياقة البدنية.

وكان مدير المعسكر يحاول أن يعظم الربح بكل الوسائل الممكنة مثل أعمال السخرة بالنسبة للقادرين على العمل. أما العناصر عديمة الفائدة، فكان يتم تصفيتها، ولكن ما تبقى منها، أى الجسد الإنسانى، فإنه كان يتم توظيفه بطرق مختلفة: حشو الأسنان الذهبى يرسل للخزانة الألمانية ليساعد على ازدهار الاقتصاد الوطنى، أما الشعر البشرى فيصنع منه فرش أحذية من أجود الأصناف. ويقال أن الشحم البشرى كان يستخدم فى صناعة بعض أنواع الصابون.

وكما أشرنا من قبل كان الأمر كله يتم فى هدوء وموضوعية شديدة، فمدير المعتقل كان يجلس فى غرفته مع أسرته يستمع إلى موسيقى فاجنر ويتمتع بمنتجات الحضارة، لكن دون أن يشعر بأية أعباء أخلاقية تجاه الذين يحرقون فى أفران الغاز، فموسيقى فاجنر يجب ألا تفضى به إلى التسامى والحكم على ما حوله وإنما هى جزء من الصيرورة وحسب - هى متعة وتوتر وتجربة عميقة، تماما مثل دراسة الأطباق الطائرة أو مشاهدة فيلم من أفلام الخيال العلمى. كل شىء كان يتم فى جو علمى معملى رهيب. ويقال، على سبيل المثال، إنه بينما كانت صفوف الضحايا مصطفة مرة فى طريقها لتلاقى حتفها، ضرب أحد الجنود الألمان واحدا منهم، فعنفه رئيسه لأن الإجراءات يجب أن تتم حسب القواعد المرعية ولا يوجد فيها مجال للعاطفة، فالعاطفة شىء خطر للغاية خارج عن الصيرورة.

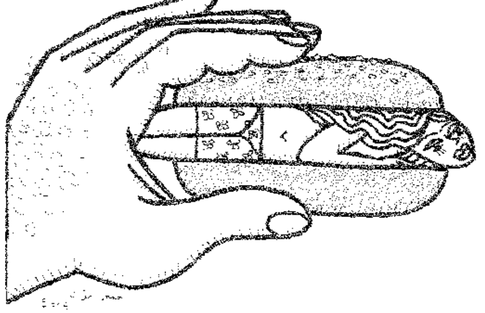
إن الحضارة النازية هى الحضارة الحديثة التى عبرت عن الحداثة المنفصلة عن القيمة حق التعبير وهى الحضارة التى نجحت فى نزع القداسة عن الإنسان ومحت ظلال الإله تماماً، وحكمت على الواقع بمقاييس مادية متحررة من القيمة. ولم يستثن أحد من المقصلة العلمية الإجرائية الباردة - لا العجائز ولا الأطفال ولا حتى الجنود الجرحى. ويا لها من حيادية علمية تستحق الإعجاب والتقدير، تماما مثل إعجاب الغرب بالدولة الصهيونية التى تستند صيرورتها إلى مقصلة علمية كفء صنعت فى الولايات المتحدة!

الإمبريالية والاستهلاكية

من المفاهيم المحورية فى الحداثة المنفصلة عن القيمة الليبرالية الاقتصادية، والإيمان الكامل باقتصاديات السوق الحر، الذى تتحكم فيها قوانين العرض والطلب المنفصلة عن القيمة وعن أى غائية إنسانية. وقد أدى هذا إلى تحول الإنتاج من وسيلة إلى غاية. ولنلاحظ كيف تتحول الوسائل فى سياق الحداثة المنفصلة عن القيمة إلى غايات. فبدلا من التقدم كوسيلة للوصول إلى شىء ما يصبح التقدم غاية فى حد ذاته، وبدلا من النمو حتى نصل إلى نقطة ما، يصبح النمو غاية فى حد ذاته؛ وبدلا من التغير كوسيلة لتحقيق هدف ما يصبح التغير هدفا فى حد ذاته. وبدلاً من الصيرورة التى تؤدى إلى كينونة أصبحت الصيرورة هدفا فى حد ذاتها وهكذا. وأعتقد أن هذه السمة تشكل البنية الكامنة للحضارة الغربية الحديثة ومنتجاتها الثقافية ابتداء من سيل الأغانى الذى لا ينتهى وانتهاء بالفن المجرد ومسرح العبث والبنيوية؛ فهى كلها - إن دققنا النظر - فنون الصيرورة والإجراءات التى انفصلت عن الكينونة والأهداف والقيمة.

وحين يصبح الإنتاج هدفاً فى حد ذاته فإن هذا سينجم عنه سيل من السلع تتطلب أسواقا، وقد ترجمت هذه الصيرورة نفسها إلى التوسع الرأسمالى الصناعى ثم التوسع الرأسمالى الإمبريالى الذى تطلب تسخير العالم بأسره لخدمة الآلة الصناعية فى الغرب. ولم يحدث من قبل أن حضارة ما أدخلت العالم فى حربين عالميتين متتاليتين، وأبادت شعوب قارة بأكملها (هنود أمريكا الشمالية) واستعبدت شعوب قارة أخرى (أفريقيا) واسترقت الملايين منهم ونقلتهم ليعملوا فى ظروف غير إنسانية ثم تحولت قارة ضخمة ذات حضارة عريقة (مثل آسيا) إلى سوق لسلعها مثل المنسوجات القطنية الإنجليزية فى الهند والأفيون فى الصين، وحاولت تحطيم تقاليد هذه القارة وتراثها. ثم تحولت هذه الحضارة الآن إلى أكبر مصدر لأسلحة الفتك والدمار، وخلقت نمطا اقتصاديا أهم منتجاته هى السلاح وأدوات الفتك. فالأسلحة الحديثة تتميز بأنها سلعة تستهلك دون استخدامها وبالتالى يمكن إنتاجها بوفرة وبلا حدود، بل إنها كثيرا ما تفقد فاعليتها أثناء عملية إنتاجها ذاتها. وكثيرا ما يعرف المشتغلون بعملية الإنتاج هذه الحقيقة. وبالتالى لو أردنا تجسيدا لصيرورة كاملة ولإجراءات لا غاية لها ولا نتاج كنهاية فى حد ذاته فإن صناعة السلاح فى الغرب تقترب من هذه الحالة الفلسفية أو النفسية المستحيلة: إذ تحشد كل الإمكانات وتوضع أدق الخطط لإنتاج سلعة من المعروف مسبقا أنها قد لا تنتج، وإذا لو أنتجت قد لا تستخدم، وإن استخدمت فستكون المرة الأولى والأخيرة!

وإذا كانت الشعوب التى يقال لها بدائية تنتج لتستهلك، وإذا كانت الشعوب التى يقال لها متقدمة تنتج وحسب، فإن الشعوب التى يقال إنها بلغت قمة التقدم تستهلك لتنتج، بل وتشجع الاستهلاك لتصريف المنتجات ثم تنتج المزيد من السلع لإشباع الاستهلاك وهكذا. وهذه الدائرية الكاملة، الصيرورة المغلقة المطلقة، هى ولا شك شكل من أشكال جهنم وتسمى الاستهلاكية العالمية global consumerism أعلى مراحل المادية الرأسمالية والاشتراكية، واللحظة التى يحدث عندها اللقاء بين النظامين، فكلاهما قد دخل فى سباق لاهث من أجل زيادة الإنتاج والاستهلاك. وكان من المحتم أن ترتطم الإمبريالية بحدود المكان، فهى فى نهاية الأمر تمدد جغرافى، يصل منتهاه بالاستيلاء على كل أسواق العالم كما حدث مع بداية القرن العشرين. ولذا كان لابد للآلة الجهنمية أن تجد لنفسها مخرجا فى الاستهلاكية التى تشارك الإمبريالية كثيرا من سماتها، ولكنها تختلف عنها فى أنها لا حدود لها. فالاستهلاكية توسعية تماما مثل الإمبريالية، إذ أنها تحول الإنسان ذاته إلى سوق بلا قرار يمكن أن تلقى فيه بالسلع، وكلما زادت عجلة الإنتاج فى الدوران وقف الإنسان، لا فى مركز الكون كما هو الحال مع الفلسفات الإنسانية، وإنما مثل الثقوب السوداء فى الفضاء التى تمتص كل شىء وينعدم فيها المكان والزمان. ولكن الاستهلاكية تمتاز عن الإمبريالية فى أن مجالها هو النفس البشرية، إذ أن فلاسفة



الصهيونية والنازية هما تعبير عن هذه الحداثة. فالصهيونية حركة استعمارية استيطانية إحلالية استخدمت مجموعة من الأساطير لتجنيد الجماهير اليهودية

هذه النزعة اكتشفوا حقيقة أساسية اكتشفها آخرون من قبل (فقهاء وعلماء اجتماع أو شعراء) وهي أن النفس البشرية لا تشبع قط، وأنها في غياب الحدود يمكنها أن تتمدد دون توقف إلى أن تفنى نفسها فيما حولها وفيما تشتهي. ولكن بالنسبة للفقهاء والعلماء والشعراء كانت هذه الحقيقة هي مصدر النكبة، أما بالنسبة لفلاسفة الاستهلاكية فهي تمثل نقطة ثبات تصلح أساساً فكرياً ونفسياً لفلسفتهم. ولذا بدلا من إرسال الجيوش الإمبريالية لآسيا وأفريقيا لفتح الأسواق، نطلق أدوات الترويض المختلفة مثل البرامج التليفزيونية، والأفلام، والموضة (أو جماليات الصيرورة) لفتح الإنسان وغزوه وقهره. وبدلا من النظرية العنصرية والتفاوت بين الأجناس التي استخدمتها الإمبريالية العسكرية لفتح الأراضي والقارات، تستند الاستهلاكية (أو الإمبريالية النفسية) إلى نظريتها في الطبيعة البشرية فهي تنكر عليها أي ثبات وترى أنها هي حالة صيرورة دائمة ولا تفرق بين أبيض وأسود أو أصفر: فكلهم مجرد مادة نزعت عنها القداسة تصلح للطاحونة التي تدور والتي لا تبقي ولا تذر - كلهم مادة خام محايدة صالحة: التمدد الدائم والانتشار الثابت، أو الانتشار كنقطة ثبات وحيدة، تماما كما أن النسبية هي المطلق الوحيد.

الحداثة المنفصلة عن القيمة والحياة اليومية

من الملحوظ أن نموذج الحداثة المنفصلة عن القيم خاصة بعد عام ١٩٦٥ هيمن على كل مجالات الحياة المهم منها وغير المهم، المركزي منها والهامشي، وأحكم قبضته وأصبح هو أساس الخريطة الإدراكية للإنسان الغربي الحديث، وكثير من شعوب العالم الثالث خاصة النخب الحاكمة. وصورة الإنسان الكامنة في الحداثة المنفصلة عن القيمة هو الفرد صاحب السيادة الكاملة، مرجعية ذاته. والهدف من الوجود بالنسبة له تحقيق النفع الشخصي وتعظيم المتعة وزيادة اللذة. فهو إما إنسان اقتصادي أو إنسان جسماني أو خليط منهما، وهو في جميع الأحوال إنسان طبيعي/ مادي لا علاقة له بالخير أو بالشر أو بأي قيم تقع خارج نطاق الحواس الخمس! وهنا تكمن المفارقة، فهذا الإنسان الذي يرى أنه مرجعية ذاته يذعن تماما للقانون الطبيعي المادي الذي يقع خارجه! وثمة تبديات عديدة.

نموذج الحداثة المنفصلة عن القيمة في حياتنا اليومية.

انظر على سبيل المثال إلى الموقف الحديث من الجسد. يتحول جسد المرأة إلى شيء محايد منفصل تماماً عن القيمة value-free لاقداسة له ولا علاقة له بأي زمان أو مكان. ويتطور هذا ليصبح ملكات الإغراء الجنسي (بالإنجليزية: سكس كوينز sex queens)، وهن إناث يصبحن جسدا محضا (تماما مثل رامبو، فهو أيضا جسد محض لا علاقة له بالخير أو الشر) ومن أهم ملكات الإغراء: مارلين مونرو، وبريجيت باردو، ومادونا - التي تصرح في إحدى أغانيها أنها تعش في عالم مادي. ولذا، فهي فتاة مادية. وبطبيعة الحال يتطور هذا لتصبح العاهرة التي يتحول جسدها حرفيا إلى سلعة.

ولعل ما يسمى «الجنس العَرَضي» (بالإنجليزية: كاجيوال سيكس Casual sex) والذي أشير إليه أحيانا بأنه «الجنس الفوري» (بالإنجليزية إنستانت سيكس instant sex) تعبير عن انفصال الجنس عن القيمة. فالجنس العَرَضي (ابن اللحظة التي يتحقق فيها ولا يتجاوزها) يعبر عن رغبة الإنسان في أن يُشبع رغباته الجنسية في أي وقت ومع أي شخص، خارج إطار أية تركيبية إنسانية خاصة بالعواطف والطمأنينة والفردية، وخارج إطار القيم والمثاليات الأخلاقية والاجتماعية. وهو يأخذ شكل علاقة جسدية مؤقتة تهدف إلى الإشباع (الجسدي المادي) المباشر دون إرجاء أو تأجيل. ولكن الجنس العَرَضي يعبر أيضا عن عدم الاكتراث بأية قيم جوانية إنسانية أو خصوصية فردية. (وهو في هذا يشبه الطعام التيك أواي). فاللقاء الجنسي يتم دون اهتمام بعواطف الآخر أو بأي هدف يتجاوز اللذة الجسدية المباشرة الطارئة. ومصدر الشرعية (أو القيمة إن شئت) في هذا الضرب من الجنس مدى كفاءة الشخص في الأداء الجسماني ومدى نجاحه في تحقيق اللذة لنفسه وللآخر، أو للآخر بمقدار ما يحققه لنفسه. وفي إطار انفصال الجنس عن القيمة يعتبر البغاء على سبيل المثال مجرد نشاط اقتصادي. وتسمى البغي «عاملة جنس» (بالإنجليزية: سكس وركر sex worker)، فهي إنسان يقوم بكسب لقمة العيش لقاء جهد عضلي يبذله.

وكان الهدف من الرداء في الماضي هو تغطية الجسد، ولكنه انفصل هو الآخر عن القيمة، وأصبح هدفه جذب الأنظار إلى الجسد وتعميق الإحساس باللذة والتسخين الجنسي. ومن هنا ظهور الميني سكيرت التي تقترب من حالة الطبيعة، والميكروسكيرت، التي تعلن نهاية التاريخ والحضارة والملابس. كما ظهرت مؤخرا أشكال أكثر عريا من الملابس النسائية في الغرب مثل ما يسمى «فوق البطن» (بالفرنسية: دمي فانتر demi-ventre) التي أخذت تنتشر في بلاد العالم الثالث وأصبحت علامة على سعة الأفق والتفتح ومواكبة التطور!

ومن أهم تبديات الحداثة المنفصلة عن القيمة التقاليع (أي الموضة) التي تعني الرغبة الدائمة في تغيير الزي مرتين على الأقل كل عام، فهي تجسد رؤية العالم كمادة متحركة، وأن الهدف من الوجود الإنساني هو الاستهلاك المستمر. ويلاحظ أن كثيرا من مصممي الأزياء من الشواذ جنسيا (ومن أشهرهم فرساتشي الذي قتله صديقه عام ١٩٩٧). ويقال إن حوالي خمسة منهم ماتوا بالإيدز في عام واحد. ولكن القائمين على صناعة الأزياء نجحوا في حجب الخبر حتى لا تضار الصناعة وحتى لا تتأثر الأسعار، ودلالة كل هذا هو انفصال هذه الصناعة عن المعايير الأخلاقية والدينية والإنسانية.

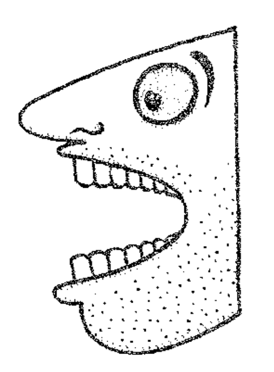
ولا شك أن تناول الطعام عملية فيزيقية، فهل يمكن القول إنه هو الآخر تم فصله عن القيمة؟ فلنحاول تطبيق نموذجنا التحليلي. الوجبة التي تعدها الأم بطريقة خاصة وفريدة يأكلها أفراد الأسرة في جو تراحمي يقوي أواصر الصلة بينهم ويزيد المجتمع تماسكا والفرد انتماء. في مقابل ذلك يظهر ما يمكن تسميته «الطعام البراني» أو «التيك أواي»، وهو طعام منفصل عن قيم التراحم والأسرة ويحكم عليه من منظور السرعة والسهولة والنمطية، وهو طعام يعد بطريقة نمطية جمعية، ولا شخصية له: يشتريه الإنسان عادة من أنثى (البديل الحديث للأم) تبتسم له بطريقة نمطية بلاستيكية معقمة، وهو عادة ما يلتهم طعامه وهو يلهث من عمله إلى منزله (أو العكس)، بل قد يبتلعه وهو أمام التليفزيون. ويمكن القول بأن الهامبورجر (من هذا المنظور) هو قمة الانفصال عن القيمة بالنسبة للطعام، فهو يشبه الوقود الذي يضعه الإنسان في سيارته حتى يستمر في العدو. فالهامبورجر عادة استعمالية عامة، لا طعم لها ولا لون ولا رائحة، فهو ظاهر دون باطن، شيء عام لا خصوصية له، لا يختلف كثيرا عن الإنسان الطبيعي/ المادي الذي يقذفه في جوفه.

وتظهر أشكال الطعام الفورية (بالإنجليزية: إنستانت فود instant food)، مثل القهوة النسكافية (بالإنجليزية: إنستانت كوفي instant coffee) وما يسمى «عشاء التليفزيون» (بالإنجليزية: تي. في. دينر T.V. dinner) وهو طعام له طعم البلاستيك، يخزن في فريزر الثلاجة وتقذفه ربة الأسرة في فرن الميكرويف، فيتم إعداده في دقائق ثم يقذفه أعضاء الأسرة في أفواههم وهم متراصون جنبا إلى جنب أمام التليفزيون (لا ملتفين حول المائدة)، ولا ينظر الواحد منهم في عيون الآخرين، وهم لا يتحدثون سويا، ولا يأكلون من الأطباق نفسها: فكل عشاء وحدة مستقلة.

الإنسان الحديث والإنسان البدائي

يذهب كثير من الدارسين إلى أن المشروع التحديثي (العقلاني المادي) هو مشروع غربي بالدرجة الأولى ومن ثم يرون أن من يريد التحديث عليه استيراد النماذج الغربية. كما أن هناك من يذهب إلى القول أنه إذا كان المشروع التحديثي العقلاني المادي غربياً، فنحن إذن «بروحانياتنا وإسلامنا» محصنون (والحمد لله) ضده. والنموذج التفسيري الكامن في كلتا الرؤيتين هو نموذج تراكمي وليس توليدياً، يرى أن المعرفة كلها مكتسبة من الخارج (وأن المعرفة الحديثة مكتسبة من الغرب) وينكر أن بعض جوانب المعرفة الأساسية (حديثة أو قديمة) تولد من داخل عقل الإنسان نفسه.

ونحن نفضل استخدام نموذج توليدي في تحليل الظواهر الإنسانية، فهو نموذج يرى تماثل بنية العقل الإنساني بغض النظر عن الزمان والمكان وأن ثمة أفكارا أساسية منطورة فيه دون أن نرفض بطبيعة الحال النماذج التحليلية التركيبية التي ترى أن كل



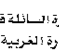
إذا كانت الشعوب التى يقال لها بدائية تنتج لتستهلك، وإذا كانت الشعوب التى يقال لها متقدمة تنتج وحسب، فإن الشعوب التى يقال إنها بلغت قمة التقدم تستهلك لتنتج، بل وتشجع الاستهلاك لتصريف المنتجات ثم تنتج المزيد من السلع لإشباع الاستهلاك وهكذا

المعرفة مكتسبة. وعلى الرغم من أنه لا يمكن انكار أن النموذج التحديثى العقلانى المادى له جذور غربية واضحة، وأنه وصل أول تحقق تاريخى له فى الحضارة الغربية من خلال ظروف (سياسية واقتصادية وحضارية) خاصة به، وأنه انتقل من العالم الغربى إلى بقية العالم بل واكتسحه اكتساحاً بسبب نجاحه المادى فى المجتمع الغربى (وهو نجاح يستند إلى نجاح عمليات النهب الإمبريالى)، إلا أن تفسير جاذبية النموذج التحديثى على أساس تراكمى لا يكفى لتفسير ظاهرة الاكتساح هذه. ونحن نرى أن أحد أهم أسباب نجاحه على المستوى العالمى هو أن جذوره كامنة فى النفس البشرية ذاتها، فيما سميناه النزعة الرحمية وهى رغبة الجزء فى الذوبان فى الكل حتى يهرب المرء من أى حدود ومن ثم عبء المسئولية الخلقية والإنسانية ليصبح مثل الجنين فى رحم أمه، أو مثل الطفل الرضيع فى علاقته بثدى أمه.

هذه النزعة الرحمية والرغبة فى السيولة والذوبان فى كل أكبر عبرت عن نفسها دائماً من خلال المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية سواء كانت روحية (وحدة الوجود الروحية) أم مادية (وحدة الوجود المادية) فى إنكارها التمرس للكليات المفارقة لعالم الصيرورة وفى دمجها بين الإله والطبيعة والإنسان، بحيث يصبح العالم جوهرا واحدا لا اختلاف فيه ولا تمايز. ومن بين المنظومات الحلولية الروحية، يمكن أن نذكر الغنوصية والقبالاه اليهودية وغلاة المتصوفة وكثير من الهرطقات الدينية والحركات الشعبوية الشيوعية، ذات الطابع الشيحانى. ومن بين المنظومات المادية، يمكن أن نشير إلى كل الفلسفات المادية خاصة الفلسفات المادية العدمية مثل السفسطائيين الذين لا يجدون فى العالم سوى حركة، وكل هذه الفلسفات الواحدية لا تتمرد على فكرة الإله المفارق وحسب وإنما ترفض كل الكليات والتجاوز والحدود، بما فى ذلك الحدود التى تحدد الإنسان كإنسان وتفصله عن الكائنات الطبيعية، ولذا فهى تذيب الإنسان كمقولة مستقلة وككائن متجاوز للطبيعة/ المادة.

وقد عادت النزعة الحلولية الكمونية الواحدية وأكدت نفسها وبحدة فى عصر النهضة فى الغرب، فالمشروع التحديثى الغربى هو مشروع يدور فى إطار المادية الكامنة فى إطار الإنسان الطبيعى الذى يعيش فى الطبيعة وعلى الطبيعة، إنسان ذو بعد واحد. ولكن المشروع التحديثى - كما أسلفنا - كان يدور فى مراحله الأولى فى إطار كل مادى متجاوز، ولذلك فقد أنتج فلسفات عقلانية مادية تؤله الكون - تارة تغلب الذات على الموضوع وتعلن أسبقية الإنسان على الطبيعة (تأليه الإنسان) وتارة أخرى تغلب الموضوع على الذات وتعلن أسبقية الطبيعة على الإنسان (تأليه الطبيعة) - إلا أنها فى تأرجحها هذا ظلت فلسفة عقلانية تشبه ما يسميه فيبر «الديانة العالمية»، وهى ديانة يرى فيبر أنها تستند إلى رؤية كوزمولوجية عالمية شاملة، تتفرع عن نظم معرفية وأخلاقية شاملة، وتجيب عن كل أو معظم الأسئلة الكلية والنهائية التى تواجه الإنسان بطريقة معقولة تتسم بالاتساق، ولذا فهى تدخل على قلوب المؤمنين بها الطمأنينة والأمن وقدراً عالياً من التفاؤل، وتفى بالاحتياجات النفسية للإنسان فى فهم العالم وفى التوازن مع ذاته ومع عالمه وتحل له مشكلة المعنى. ويمكن القول إن المنظومة التحديثية المادية فى مرحلة التحديث والصلابة حاولت أن تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية والتقليدية وأن تزود الإنسان بمنظومات معرفية وقيمية، ونجحت فى هذا بأن أخذت المنظومات المعرفية والأخلاقية المسيحية والإجابات المسيحية عن الأسئلة النهائية وقامت بعلمنتها بأشكال مختلفة، فحل محل الإله مطلقات علمانية مختلفة مثل «العقل الكلى» أو «روح التطور» أو «المجتمع» أو «الطبقة العاملة». وحل محل «تجسد الإله فى العالم» مسميات أخرى مثل «تحقق العقل الكلى فى التاريخ» أو «حتمية التقدم» أو «مسار التاريخ». وحل محل «الآخرة والبعث ويوم الحساب» مفاهيم مثل «حكم التاريخ» و«نهاية التاريخ» و«اليوتوبيا التكنوقراطية». وتغيرت المطلقات العلمانية وتغيرت تجسداتها ولكن ظل هناك دائماً مطلق ما يمكن من خلاله إدراك الكليات والمطلقات والثوابت، ويمكن استناداً إليه ترتيب الواقع ترتيباً هرمياً وتحديد ما هو حلال وما هو حرام وما هو كلى وما هو جزئى وهكذا، ويمكن من خلاله ترويض الإنسان الطبيعى ووضعه داخل حدود حضارية، بحيث يمكنه تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية.

وكما أسلفنا أخذت معدلات الترشيد المادى والعلمنة المادية والحلولية الكمونية المادية فى التزايد، فزادت معدلات النسبية إلى أن سيطرت تماما وسقط الكل المادى المتجاوز ووقع كل شىء فى قبضة الصيرورة، وظهر الإنسان الطبيعى، الذى لا يعرف الحدود، بكل وحشيته وسذاجته وانطلاقه. وبدأت الحضارة الغربية تنتج فلسفات معادية للعقل تنكر الكون والكليات والمطلقات والحدود وتنكر وجود الذات والموضوع وتنكر وجود أى مركز، وتعلن استحالة قيام نظم معرفية وأخلاقية عالمية. هذه الفلسفات المادية اللاعقلانية لا تقف ضد الديانات العالمية التقليدية وحسب، وإنما ضد العقلانية المادية الصلبة ذاتها، ولا تقف ضد الميتافيزيقا الإيمانية وحسب وإنما ضد الميتافيزيقا المادية أيضاً، أى ضد أى ميتافيزيقا. والحضارة المعاصرة هى نتاج هذه النسبية الكاملة وهذه السيولة الفلسفية الشاملة، نتاج هذا النزوع الرحمى نحو إنكار الحدود والهوية والكليات. وهذه السيولة هى نمط سائد فى كل الأنساق الحلولية الكمونية المادية فى كل الحضارات. هذه المنظومات عادة ما تظهر قدراً من التماسك فى العصر البطولى ولكنها تنحل دائماً إلى مادة محضة غير متشكلة لا مركز لها ولا قوام، ولا تسمح بقيام أى كليات. كما نبهنا السوفسطائيون فى بداية تاريخ الفلسفة الغربية، وكما نبهنا نيتشه فى نهاية القرن الماضى، وكما يبين لنا أنصار ما بعد الحداثة.

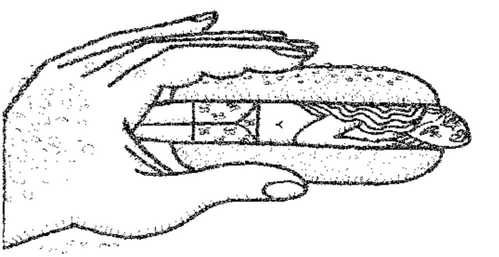


هذه الحضارة السائلة قد تحققت بشكل كامل فى الحضارة الغربية إلا أنه لا يمكن أن نراها متجذرة فى هذه الحضارة وحسب، ولا يمكن أن نراها مقصورة عليها، ولا يمكن أن نعتبر الحضارة الغربية هى مصدرها الوحيد، بل هى تعبير عن نزوع بشرى عميق وعن نمط يسم كل المنظومات الحلولية المادية. فالحضارة الغربية الحديثة هى تعبير عن نمط متكرر ونزوع انسانى كونى، وهو النزوع الرحمى، ويجب أن ندركها فى إطارها هذا، ولا نراها مقصورة على الزمان والمكان الغربيين.

وقد لاحظ فيبر وجود عناصر مشتركة بين الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الوثنية البدائية ذات النزعة الرحمية الواضحة، والتى ترى الإنسان باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة. والمنظومة الوثنية لم تظهر فيها منظومات أخلاقية، وهى تظل ملتصقة تماماً بعالم المادة والجسد وتدور فى إطار النسبية المعرفية والأخلاقية، أى أن فيبر يربط بين الحضارة الغربية الحديثة وبين نموذج أكثر عالمية وشمولاً وإنسانية، وهو النموذج الوثنى البدائى الرحمى، أى أنه لا يراها حضارة ذات جذور غربية ولكن حضارة ذات جذور إنسانية كونية. ولنحاول أن نعرض لأطروحة فيبر مع تطويرها بعض الشىء (مثل ربطنا الديانات الوثنية بالنزعة الرحمية) لتصبح أكثر اتساعا وشمولاً وخصوبة. ولكن تطويرنا وتعديلنا للأطروحة لا يخل على الإطلاق بأساسياتها.

يرى فيبر أن ثمة تشابهاً عميقاً بين الإنسان البدائى والإنسان الحديث، ويمكن أن نعدل كلمة «بدائى» لتصبح «الوثنى» الذى يؤمن بديانة حلولية وثنية، حتى نفهم المقارنة التى يعقدها. وبالفعل، نلاحظ أنه يتحدث أحياناً عن «الإنسان البدائى» وأحياناً أخرى عن «اليونانى القديم»، واليونانى القديم أبعد ما يكون عن البدائية. ولذا فلنستبدل كلمة «بدائى» بكلمة «وثنى» لنحاول فهم أطروحة فيبر.

يرى فيبر أن أهم نقط التشابه بين الإنسان الوثنى القديم والإنسان الحديث هو أن كليهما يفتقر إلى إطار مرجعى معرفى وأخلاقى متكامل متماسك يكتسب تكامله وتماسكه من خلال عقيدة دينية أو ميتافيزيقية، أى أن كليهما لا يؤمن بـ«ديانة عالمية». فكل من الإنسان الوثنى والإنسان الحديث يعيش فى عالم يفتقد إلى المركز ويتسم بتعدد العقائد والنظم المعرفية والأخلاقية (أى أنه لا يوجد «قصة عظمى» وإنما هى «قصص صغرى» إن أردنا استخدام المصطلح ما بعد الحداثى). ولهذا، فإن الإنسان الوثنى البدائى يعيش فى عالم مخيف يتهدده من كل جانب، فهو لا يؤمن بعالم اخر ويعيش فى هذا الدنيا محاطاً بآلهة وشياطين متصارعة لصيقة بعالمه المادى المباشر غير مفارقة له إلا بمسافة صغيرة. وعقيدته الدينية (قصته الصغرى) لا تجيب عن أى أسئلة كلية، فهى لا تقدم رؤية كونية شاملة (قصة عظمى). ولذا، فهى قادرة على أن تهدئ من روعه قليلاً وبشكل مؤقت شريطة أن يذهب إلى الساحر ليزوده بالتعويذة اللازمة لهذه المناسبة. وبعد أن



بدلاً من إرسال الجيوش الإمبريالية لآسيا وأفريقيا لفتح الأسواق: تطلق أدوات الترويض المختلفة مثل البرامج التليفزيونية، والأفلام، والموضة (أو جماليات الصيرورة) لفتح الإنسان ولغزوه وقهره

يقدم القرابين لإلهه الخاص أو لإله الجماعة أو لإله المكان (دون الآلهة الأخرى) في مذبح معين، وبعد أن يقوم بالشعائر المطلوبة بكل دقة، دون وجود منطق كلي واضح وراء كل هذا. وعلاقة الوثني بالآلهة وبالساحر علاقة مادية تعاقدية مباشرة، محددة بنظام المناسبة المباشرة: إتقاء شر إله المكان، أو طلب مساعدة في مهمة معينة، دون وجود منظومة كونية عالمية شاملة.

ويبين فيبر أن العلم الحديث همش الشرعية الدينية إن لم يكن قد ألغاها تماماً. ولكن العلم لا يجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية، فهو يتعامل مع الجزئيات التي تشبه آلهة المكان والجماعة ولا يتناول الكليات. وإجابات العلم على القلق الميتافيزيقي هو مثل تقديم القرابين لآلهة محلية للحصول على طمأنينة مؤقتة، تأخذ في بعض الأحيان شكل مسكنات أو طبيب نفسي. كما أن العلم بسبب افتقاده للرؤية الكلية يسمح بظهور عقائد مختلفة متصارعة، ليس لأي منها مركزية، تشبه آلهة وشياطين الإنسان الوثني البدائي القديم

بل إن مشكلة المعنى بالنسبة للإنسان الحديث تزداد حدة، إذ أنه عليه أن يتعامل مع أكثر من عالم. فالوجود الإنساني في المجتمع الحديث قد تم تقسيمه إلى عوالم ومجالات مختلفة منفصلة يسميها فيبر «نظم الحياة» (بالإنجليزية: لايف أوردرز life orders)، فهناك النظم أو المجالات العامة مثل المجال الاقتصادي والمجال السياسي، وهناك المجالات الخاصة مثل المجال الجماعي والمجال الجنسي والمجال الفكري. ولكل نظام إجابته الخاصة عن الأسئلة الكلية دون وجود إطار كلي ينتظمها جميعاً، ومثل هذا التشظي لا يمكنه أن يزود الإنسان بإجابة عن الأسئلة النهائية، ولذا يظل عالم المعنى فارغاً ويظل كذلك عالم الأخلاق فارغاً، فمع غياب المعنى ونسبية المعرفية تسيطر النسبية الأخلاقية والنفعية المادية التي لا تختلف كثيراً عن أخلاقيات الوثني البدائي النسبية النفعية. ونحن نضيف إلى هذا أن كثيراً من المجالات التي يشير إليها فيبر قد أسقطت تماماً الأسئلة الكلية والنهائية ولم تثرها أساساً، أي أنها حلت مشكلة المعنى عن طريق إلغائها واكتفت بالترشيد الإجرائي وأخلاقيات الصيرورة، أي الالتزام بقواعد اللعبة وبالإجراءات دون أي بحث عن معنى كلي أو نهائي.

إن هذه النسبية المعرفية والأخلاقية في حالة الإنسان الوثني البدائي والإنسان الحديث تؤدي إلى غياب إطار متكامل للوفاء باحتياجاتهما النفسية، ولذا يعود كل منهما إلى مصادره الشخصية. وإذا كان البدائي يعود للقبيلة والآلهة المحلية ويفقد ذاته فيهما، فإن الإنسان الحديث قد فقد إيمانه بالكل المادي ولم يبق أمامه سوى المؤسسات الرشيدة التي ترشد حياته وتنمطها وتضع له سيناريوهات عديدة بدينة، ولكنها كلها تنويعات رياضية فارغة من المعنى. وحينما يتمرد الإنسان على حياته، تظهر الحركات الشمولية والقوميات العضوية التي تزود حياته بالمعنى بأن تحوله إلى إنسان ذي بعد واحد لا يسأل أي أسئلة نهائية أو كلية ولا يشعر بأي قلق ميتافيزيقي ولا يلتزم بأي منظومات أخلاقية متجاوزة لذاته الضيقة وتذيب الذات المركبة المتعينة في كل أكبر ملون هو الشعب القومي العضوي والأرض المختارة (التي تشبه آلهة المكان المحلية)، أو الدولة والفوهرر في النازية، والوطن والدوتشي في الفاشية، وديكتاتورية البروليتاريا والزعيم الفرد في الشيوعية، والشعب اليهودي المختار وأرض الميعاد في الصهيونية. ولعل ظهور العبادات الجديدة والنزعات البيئية المتطرفة وعبادة جايا، أي الأرض، هو تعبير عن هذه الرغبة الوثنية البدائية/ الحديثة/ الجنينية في العودة إلى كل أكبر تفقد فيه الذات وتهبط في القاع وتستقر فيه هادئة قانعة خانعة.

ولعل ظهور الجسد والجنس (والصورة المجازية الأخرى في النظم الحلولية الكمونية) كصور مجازية أساسية هو تعبير آخر عن النزعة الجنينية (الوثنية/ الحديثة) ومحاولة حل مشكلة المعنى بإلغائها. إذ أنه حينما يصبح الجسد والجنس هو المعنى، فقد عدنا مرة أخرى لإله المكان وإله اللحظة وإلى القرابين المباشرة النفعية، دون منطق واضح ودون معنى كلي.

تجاوز فيبر حدود المكان ولاحظ التشابه العميق بين رؤية الكون التي تسود في الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الوثنية البدائية (في كثير من الأمكنة). ولاحظ السيولة الفلسفية التي تسم هذه الرؤى وعجزها عن النهوض إلى عالم الكليات بكل ما يحمل من مسئولية. ولعل أطروحة فيبر لم تنل ما تستحقه من تقدير ودراسة لأنه ذكرها بشكل عرضي في كتاباته. ولكن الأهم من هذا هو سقوط فيبر في التعميم المخل، فقد أدرك بثاقب نظره أننا على عتبات السيولة والنسبية وما بعد الحداثة. ولكن، بدلاً من أن يرى السيولة باعتبارها إمكانية كانت كامنة وبدأت في التحقق في المرحلة المقبلة، عمم من إدراكه وأسقطه بشكل مطلق على الحضارة الغربية الحديثة بأسرها. ومن الواضح أن التعميم لا يصدق إلا على المراحل الأخيرة للحضارة الغربية الحديثة حيث يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة.

ولعله، بإخفاقه هذا، لم ينجح في تفسير كيف أن رؤية هذه الحضارة الغربية الحديثة في الوقت الحاضر (في مرحلة ما بعد الحداثة) تقف على طرف النقيض من كل ما تعلمناه منها من قبل. فهي حضارة لم تعد تبحث عن الحقيقة الكلية والقصة العظمى، وإنما أصبحت قانعة راضية بالنسبية. وهي حضارة كانت تنتج أشكالاً فنية متماسكة ذات معنى فانغمست في التجريب وأدمنت البدايات الجديدة بشكل دائم وغاصت في التشظي الفلسفي والفني. وكيف أنها بعد أن كانت تؤمن بالمحاكاة والمقدرة على التواصل تنكر هذا الآن. وأخيراً كيف أن هذه الحضارة العقلانية المادية أصبحت حضارة لا عقلانية مادية. ونموذجنا التفسيري قادر على الإحاطة بهذا التناقض، فبرغم أن السيولة الفلسفية كانت كامنة في المشروع التحديثي في ماديته وتفكيكيته، إلا أنها كانت في حالة كمون وحسب، ولم تبدأ في التحقق إلا مع نهايات القرن التاسع عشر ثم اكتسحت أوروبا مع منتصف القرن العشرين، وها هي ذي تكتسح العالم بأسره على هيئة فكر ما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد.

ومنتجات الحضارة الغربية الحديثة في مرحلة السيولة (المتجذرة في النزعة الرحمية عند الإنسان) ليست معادية للحضارة الشرقية أو الإسلامية وحسب، وإنما هي معادية لكل الحضارات بما في ذلك الحضارة الغربية ذاتها (تماماً كما أنها ليست معادية للميتافيزيقا الدينية وحسب ولكنها معادية للميتافيزيقا المادية كذلك). ولذا فإن منتجات هذه الحضارة لا تقوض خصوصيتنا وهويتنا وتماسكنا وحدتنا وحسب، وإنما تقوض خصوصية وهوية وتماسك المجتمعات الغربية ذاتها. فالهامبورجر هو طعام طبيعي مادي أقرب إلى قطعة الخبز لا علاقة له بالأطعمة الغربية (من مطبخ فرنسي إلى مطبخ إيطالي إلى مطبخ إسباني إلى حتى مطبخ أمريكي سواء كان جنوبياً أم شمالياً، إلى مطبخ الكريول في لويزيانا)، وهو يحل محلها كلها بالتدريج، وهو طعام وظيفي محض لا طعم ولا لون ولا رائحة له. بروتين حيواني، يمكن أن تحل محله حبوب البروتين حينما يتم اختراعها في عصر اليوتوبيا التكنوقراطية. وقل نفس الشيء عن موسيقى الديسكو، فهذه ليست لها علاقة كبيرة بموتسارت أو بيتهوفن أو باخ أو تليمان أو موسيقى الباروك، ومع هذا فهي تقوضها كلها وتحل محلها. ونفس الشيء بالنسبة للطرز المعمارية، فما يسمى «الطراز الدولي» هو طراز وظيفي وعبارة عن حوائط تشكل حيزاً محايداً يمكن لأي إنسان وظيفي أن يمارس فيه وظائفه البيولوجية الأساسية، دون خصوصية أو هوية أو آلام أو أحلام خاصة.

إن النزعة الواحدية المادية بدأت تكتسح الجميع لتسحق كل الحدود بحيث يتحول العالم إلى كيان ذي بعد واحد يتحرك فيه البشر في إطار حتميات مادية، تعفيهم من مسئولية الاختيار، وحيث الأمل هو أن تقوم الهندسة الوراثية الداروينية بتحسين النسل وأخلاق الإنسان وسلوكه من خلال تغيير الجينات والتحكم فيها، وحيث يوجد عالم من شاشات التليفزيون والكومبيوتر تعفي الإنسان عن مسئولية الحركة بين الآخرين، فيجلس في منزله ليعمل ويبيع ويشتري ويتسلى ويستمني دون أن يرى بشراً، تماماً مثل الجنين في رحم أمه أو الطفل في علاقته بثديها. والقضية الآن هي: كيف يمكن أن نستمر في هذا العالم الحديث دون أن نسقط في العالم الرحمي السائل اللزج ودون أن ننسى نزعات التجاوز الربانية داخلنا؟ وكيف يمكن أن نؤسس حضارة إنسانية حديثة لا تؤدي بالضرورة إلى تقويض الإنسان، حداثة تؤدي إلى حوار بين البشر، لا إلى صراع دائم وحروب مستمرة؟

والله أعلم ▪

لمــــــاذا لا نعيــــش

رامــــــــــــز نــــــام

■ لاحظ بنيامين فرانكلين أن لا شيء يقيني في الحياة غير الموت والضرائب. هذا لم يمنع الناس من محاولة تجنبهما. وبينما بقيت الضرائب معنا، فإننا قد تقدمنا بشكل ما ضد الموت. الطفل المولود عام ٢٠٠٠، في أي مكان بالعالم سيحيا في المتوسط إلى عمر ٦٦. تقريباً ضعف ما كان متوقعاً لطفل ولد عام ١٩٠٠، وثلاثة أضعاف من وُلد منذ ألف عام.

البشر في المتوسط، يعيشون الآن أطول من أي وقت مضى. لكن هذا التقدم، وحتى عهد قريب، لم يحدث نتيجة مقاتلة الشيخوخة، وإنما بحماية أنفسنا مما يقتلنا صغاراً. لم يقدم الطب إلا القليل لإطالة حياة من تمكن بالفعل من حياة طويلة. في عام ١٩٠٠ كان للرجل الأمريكي الذي تمكن من البقاء حتى عمر السبعين أن يتوقع أن يحيا حتى عمر ٧٩. أما الآن، فإن للأمريكي في الثمانين أن يتوقع أن يحيا في المتوسط حتى عمر ٨٢ سنة، بإضافة أعوام ثلاثة لا أكثر فوق الأجل المتوقع منذ مائة عام، وهذا قدر ضئيل مقارنة بما يضاف للمواليد.

ولقد أنجزنا مثل هذا التقدم الضئيل في زيادة الأجل المتوقع للأعمار المتقدمة، لأن التركيز في الطب قد انصب أساساً على الأمراض لا على عملية الشيخوخة ذاتها. المضادات الحيوية أطالت متوسط عمر الإنسان، لكنها لم تغير حقيقة أن أجهزتنا المناعية تضعف مع تقدم العمر. 'جراحة القلب' أن تصلح من التلف الشديد في القلب، لكنها لا تعيد للقلب صحته أيام الشباب. ليس بين كل ما قمنا به حتى الآن، عمل واجه القضية الرئيسية: كلما تقدمنا في السن قلت قدراتنا وازداد احتمال تعرضنا للمشاكل الصحية. فإذا كنا نحيا أطول فليس من سبب سوى أن عدداً منا أكبر يحيا ليصبح عجوزاً، بينما ما نطلبه حقاً هو أن نظل شباباً.

يحيط قانون اسمه قانون جومبيرتز بقضية أن يصبح الإنسان عرضة للمشاكل الصحية مع تقدم عمره. كان بنيامين جومبيرتز رجلا من لندن، علّم نفسه. عاش عند تحول القرن التاسع عشر. يقول قانونه إن خطر الموت في أي نوع حي يتصاعد أُسيّاً مع العمر. فإذا طبّقنا هذا على البشر فإنه يعني أن خطر الموت لأي سبب يتضاعف كل ٨ سنوات تقريباً. فالزمن، من حيث الجوهر، يُنهك عقولنا وأجسادنا. الأمراض التي تمثلنا في الشيخوخة: كالنوبات القلبية والسرطان، هي - وإلى حد بعيد - أعراض شيخوخة أجسادنا. في كل مرة يعالج الطب مرضاً فيطيل الحياة، يصطدم الإنسان بمرض آخر. وفي مرض الزهايمر مثال على ذلك. فمع ازدياد فترة حياة الفرد في الدول المتقدمة، ازداد عدد من يعاني من هذا المرض.

هذا نموذج واضح أمام الديموغرافي جيي أولشانسكي بجامعة شيكاغو عندما قال: «إذا كان لنا حقاً أن نجد علاجاً للسرطان، فإن الأجل المتوقع عند الولادة سيرتفع بنحو ثلاث سنوات ونصف... وإذا قضينا على أمراض القلب الوعائية ومرض السكر وصور السرطان جميعاً، فسيرتفع الأجل المتوقع عند الولادة ليصبح ٩٠ عاماً. أي ما يعادل نحو عشر سنوات زيادة في الأجل المتوقع. تقدمٌ هائل. لكنه لا يزال أقل مما أحرزته البشرية في القرن العشرين.

مــــن ينتقـــــدون تقنيـــــات إطــــالة فتـــــرة حـــــياة الإنســـــان، كـــثـــيراً مـــا يـــرســـمـــون صــــــورة اســــتراتدبراجيــــــة لمســــــتقبلنـــــا

في رواية «رحلات جليفر» لجوناثان سويفت، مشهد يضع تقدمنا في إطالة حياة الإنسان بشكل يُفرّج عنّا بعض التفريج. هي قصة عن سلالة اسمها اللاجناجيون، وعن الخالدين بينهم الذين يسمون باسم الاستراتدبراجيون. معظم اللاجناجيون كائنات عادية تموت عندما يحين الأجل، أما الاستراتدبراجيون منهم فقد وهبوا، أو ابتلوا، بالخلود. هم يهرمون، ولكنهم لا يموتون. ومع مرور الزمن يصبحون أضعف وأضعف، وأوهن، وأكثر بؤساً، لكنهم لا يُحررون من حياتهم.

هذه الفكرة عن عمر متقدم واهن تغلبه الأمراض تعضد مخاوفنا من آخر سنوات عمرنا. أن نقضيها مربوطين بخراطيم آلات إنقاذ الحياة، أجسادنا تقاسي من عشرات الأمراض، وقد تشوشت أذهاننا حتى لنحتاج إلى الملاحظة المستمرة. إننا جميعاً نريد أن نحيا، لكن ليس بهذه الطريقة.

من ينتقدون تقنيات إطالة فترة حياة الإنسان، كثيراً ما يرسمون صورة استراتدبراجية لمستقبلنا. في هذه السيناريوهات، سنجد مجتمعاً كبيراً مسنّاً تحتفظ حياته عن طريق تقنيات طبية غالية السعر يدفع الشباب تكاليفها. والحق أن الاتجاهات الحالية في الرعاية الصحية والأجل المتوقع توفر بعض التبريرات لهذه السيناريوهات. مع شيخوخة عشيرة العالم، ستقع برامج المعاشات تحت ضغوط، سترتفع كثيراً التكاليف الطبية، وستتضاءل، كنسبة من العشيرة، أعداد الموجود من الشباب القادرين جسدياً والقادرين ذهنياً الذين سيدفعون هذه التكاليف. وهذا يؤكد النقطة المحورية، بأننا إذا أردنا أن نحيا حياة أطول، فعلينا أن نبدأ في مواجهة ليس فقط أعراض الشيخوخة وإنما ظاهرة الشيخوخة ذاتها.

والحق أن إبطاء الشيخوخة، أو إطالة الشباب، سيقدم للمجتمع ربحاً سخياً. سيقلل من حدوث الأمراض المرتبطة بالعمر، التي تفسر اليوم نصف عدد الوفيات تقريباً، سيقلل تكاليف الرعاية الصحية في العالم كله ببلايين الدولارات، لأن الشباب على وجه العموم يستهلك من الرعاية الصحية أقل من كبار السن، وسيحفظ الناس في صحة وعافية لفترة أطول فيتجنبون الدَين ولا يستنزفون دخل الأجيال الأصغر. باختصار إن إطالة الشباب ستعالج نفس المشاكل التي تسببها الحياة الأطول.

إن حبة أو حقنة تطيل الشباب ستلقى أيضاً رواجاً مذهلاً. أنفق الأمريكيون وحدهم، عام ٢٠٠٢، ما يقدر بـ ٣٫٦ بليون دولار على منتجات يزعم أنها «مضادة للشيخوخة»، بدءاً من مضادات الأكسدة وحتى حقن هرمون النمو، على الرغم من حقيقة أن ليس بينها مُنتَج ثبت أنه يبطئ الشيخوخة أو يعطلها. البعض من هذه المنتجات يبيعها مَن يعتقد حقاً بمفعولها، ولكنها كثيراً ما تأتي عن تجار عديمي الضمير لا يؤمنون إلا بما يكسبونه من بيع علاجات للشيخوخة مشكوك في أمرها لمستهلكين سذّج علمياً.

سوق المنتجات المضادة للشيخوخة، غير المختبرة علمياً، أقلق العلماء الحقيقيين في حقل علم الشيخوخة حتى ليوقع واحد وخمسون منهم عام ٢٠٠٢ بلاغاً رسمياً مشتركاً تحت عنوان «بيان عن وضع شيخوخة الإنسان». قال هذا البيان بوضوح أنه لا يوجد اليوم شيء يسمى: تدخل ضد الشيخوخة في البشر.

فصل من كتاب:
More than human
تأليف:
Ramez Naam (2005)
Pub: Broadway Books
ترجمة الدكتور أحمد مستجير. صدر عن دار «سطور» بعنوان: الطريق إلى السوبرمان (٢٠٠٦)

هاجم كاتبو البيان بشدة المنتجات المضادة للشيخوخة الموجودة في السوق. كان الهدف هو تعريف الجمهور بأنهم يخدعون بالدعاية الكاذبة. وبعد أن فضح الكتاب الزيف في منتجات اليوم، انتهوا بملاحظة متفائلة تقول: «إن المعارف العلمية المتسارعة التزايد تحمل الأمل بأننا قد نتوصل في نهاية الأمر إلى اكتشاف وسائل تبطئ من معدل الشيخوخة». في الصفحات التالية سنتحدث عن بعض هذه الاكتشافات الواعدة.

طويلة للغاية، تبلغ ضعف الطبيعي في نوعها (سي. إليجانس).

بعد أن ترك كلاس الجامعة إلى الصناعة، اضطلع جونسون بعمله. افترض بادئ ذي بدء أنه لكي يتضاعف طول عمر الدودة، لابد من طفور عدد كبير من الجينات. سلم جونسون المشروع إلى دافيد فريدمان، وهذا طالب دراسات عليا كان يعمل تحت إشرافه. أما ما وجده فريدمان فكان شيئاً يخالف ما يتوقعه الجميع. فمن بين التسعة عشر ألف جين التي يحملها جينوم هذه الدودة، كانت الديدان طويلة العمر تحمل طفرة في جين واحد فقط (أطلق عليه فيما بعد اسم «إيدج ١»). في ورقتين نشرتا عامي ١٩٨٨ و١٩٩٠ بمجلة جينيتكس ومجلة سايِنس الرفيعة المستوى قدم جونسون وفريدمان نتائجهما المذهلة: تغيير جين واحد يمكن أن يضاعف طول العمر في النيماتودا. أظهرت النتائج فيما بعد أن طفور جينين سوياً يمكن حتى أن يطيل فترة الحياة ثلاث مرات.

يشرح باحث آخر في مجال الشيخوخة، هو ستيفن أوستاد بيولوجي التطور بجامعة أيداهو، مدى ضآلة هذا التغير الوراثي فيقول: «للديدان نحو مائة مليون نوتيدة في جينومها. إذا غيرت واحدة من هذه، حرف من الحروف، حرفاً واحداً من بين المائة مليون حرف بالأبجدية الوراثية، تضاعف طول العمر. إذا غيرت حرفين، حرفاً من جين وحرفاً من جين آخر فسيطول العمر ثلاث مرات».

فتح بحث جونسون وفريدمان الطريق أمام الكثير في مجال إطالة الحياة، لكنه لم

عمر نوح؟



مستقبل الجنس البشري

يقول البيولوجي جوردون ليثجو، من معهد باك لأبحاث الشيخوخة في نوفاتو، كاليفورنيا: «في السنين القليلة الماضية نسف عدد من الأبحاث النظرية القائلة إن الشيخوخة لا يمكن إبطاؤها». ليثجو هو من يعرف. إنه واحد من أوائل العلماء الذين اكتشفوا تقنيات تستطيع بالفعل أن تبطئ الشيخوخة في الحيوانات، وقد تفعل نفس الشيء، يوما ما، في البشر.

أ. بارتكه، أحد من وقعوا بيان ٢٠٠٢، يعرف أيضاً وبشكل مباشر إمكانات العلم في إبطاء الشيخوخة وإطالة الحياة. شاهدها في الفئران التي يعمل عليها بمعمله في جامعة جنوب إلينوي. في ٨ يناير ٢٠٠٣ مات واحد من فئرانه المهندسة وراثيا قبل أسبوع واحد من بلوغه عيد ميلاده الخامس. الفئران غير المعززة تحيا نصف هذه الفترة؛ أطول عمر لفأر بالمعمل هو ثلاث سنوات. كانت فترة حياة فأر بارتكه تزيد ٦٦٪ عن أقصى عمر لفأر غير معزز من نوعه. هو يشبه إنساناً عاش حتى عمر ٢٠٠ سنة. وعلاوة على ذلك، فإن الفأر ظل في صحة جيدة حتى النهاية، لم يصب بالضعف أو الأمراض التي تصيب معظم الفئران الهرمة.

في أواخر ثمانينيات القرن الماضي، فتحت أبحاث عالم الوراثة توم جونسون بجامعة كلورادو، فتحت مجال التدخل الوراثي في العمر. بدأ جونسون في العمل على وراثة الشيخوخة عام ١٩٧٩. في ذلك الوقت كان، مثل غيره من الباحثين، يعتقد أن الشيخوخة عملية معقدة حتى لتحتاج إطالة فترة حياة الكائن إلى تغيرات في المئات، بل وحتى الآلاف، من الجينات المفردة. ثم، وفي عام ١٩٨٣، وجد زميله مايك كلاس يضع سلالات طافرة من النماتودا (وهذه شعبة من الديدان الطفيلية) لها فترة حياة



يستقبل الاستقبال الطيب. يقول جونسون: أنكر الكثيرون نتائجي الأولى... شعرت حقا بأنني منبوذ. أذكر جيداً تعليقاً لزميل وجهه إلى واحد من طلبتي قال فيه ما معناه... إلعب ذكي: ماذا تفعل مع هذا المشعوذ؟ سيكتشف العالم يوماً أنه كان يزور البيانات.

وفي النهاية، تغلب المنهج العلمي على العقيدة المسلم بها. فبعد خمس سنوات من نشر نتائج جونسون، اكتشفت الباحثة المتمكنة سينثيا كينيون، بجامعة كاليفورنيا في سان دييجو، أن هناك جيناً آخر يطيل حياة هذه الديدان. لدينا الآن معملان أعطيا نتائج متشابهة من جينين مختلفين. أصبح من الصعب الادعاء أن إطالة الحياة كانت خطأ أو تزويراً. بدأ كبار العلماء يهتمون بفكرة أن تغيرات ضئيلة قد تطيل الحياة، وشرعوا يبحثون بأنفسهم عن مثل هذه الجينات. ولد مجال إطالة الحياة وراثياً.

ومنذ ذلك الحين، اكتشف العلماء العشرات من الجينات التي يمكن أن تطيل الحياة في تنويعة عريضة من الكائنات. البعض منها يطيل الحياة بزيادة ضئيلة، والبعض الآخر يضاعف طول الحياة. يعرف العلماء الآن عن أكثر من مائة جين يمكنها أن تبطئ عملية الشيخوخة في النيماتودا وذبابة الفاكهة، والديدان، والفئران. وتكتشف جينات أخرى كل يوم. هذه الجينات التي يغيرها الباحثون لا توجد فقط في الحيوانات، إنها توجد أيضاً في البشر. هذا يقترح إن إجراء نفس هذه التحويرات الوراثية في الرجال والنساء قد يبطئ من شيخوخة الإنسان. ثمة زمرة من الباحثين في الجامعات وفي القطاع الخاص تعمل الآن على طرق استخدام هذه المعارف الوراثية في تصميم عقاقير تطيل حياتنا عقوداً أو أكثر.

تقع جينات إطالة الحياة في حفنة من العائلات الجينية. جينات أقدم ما اكتشف من عائلات، لها صيغ تقلل من حساسية الجسم للإنسولين أو لمادة كيماوية أخرى قريبة تسمى عامل النمو الشبيه بالإنسولين. هناك عائلة ثانية اكتشفت مؤخرا تعمل جيناتها بأن تحمي الخلايا من أن تتلفها الشوارد الحرة. تلك الكيماويات الشديدة التفاعل التي تتقافز وتفسد كل ما تمسه.

الجين إيدج - ١، الذي اكتشفه جونسون، ينتمي إلى مجموعة تنظيم الإنسولين، وهي العائلة التي درست أكثر من غيرها. ظهرت جينات هذه العائلة في كل كائن حي درس تقريباً. أطال العلماء حياة النيماتودا وذبابة الفاكهة والفئران بإجراء تعديلات في هذه الجينات.

الإنسولين وقريبه عامل النمو الشبيه بالإنسولين IGF 1 هما رسولان يستخدمهما الجسم لإرسال إشارات من جزء إلى آخر. فعلى سبيل المثال، إذا اتصلت خلية عضلية بجزئ إنسولين، فإنها تستجيب بأن تمتص من تيار الدم قدراً من السكر أكبر وتخزنه بعيداً في صورة مادة كيماوية تسمى جليكوجين، تستخدم فيما بعد كوقود. أطال جونسون وكينيون وباحثون غيرهما من حياة النيماتودا بتقليل عمل الجين إيدج -١ والجينات ذات القرابة، الأمر الذي يؤدي إلى أن يصبح الحيوان أقل حساسية للإنسولين.

هذه التغييرات الوراثية لم تقم فقط بإطالة فترة حياة الديدان، وإنما جعلتها أيضا أكثر مقاومة للضغوط من كل ضرب. وفيما بين عامي ١٩٩٣ و١٩٩٥ أجرى البيولوجيان سيمون ميلوف وجوردون ليثجو، في معهد باك لأبحاث الشيخوخة، سلسلة من تجارب الاجهاد على النيماتودا مستخدمين الجينين إيدج ١ و داف-٢. وضعا الديدان تحت حرارة مرتفعة تقتل الكائنات الطبيعية، وعرضاها إلى توكسينات (سموم) قاتلة. وجدا في كلتا الحالتين أن الديدان التي حورت وراثياً لإطالة العمر كانت أيضاً أكثر تحملاً للضغوط الخارجية القاسية، مما يجعل الجينين أكثر إغراء للعلماء كهدفين للعقاقير التي تطيل العمر في البشر. وعلى أية حال، فليس ثمة من يريد أن يصبح عجوزاً واهناً. إن معاملة واحدة يمكنها أن تحفظ شبابك ثم تحميك أيضا من السموم ومن غيرها من الضغوط الخارجية، تبدو أمراً يستهوينا كثيراً.

أما كيف ولماذا بالضبط يمكن للطفرات في سبيل الإنسولين أن تبطئ الشيخوخة، فهذا أمر لا يزال لغزاً. ولكن ذلك قد يرجع إلى الحماية من الاجهاد التي اكتشفها ميلوف وليثجو. في عرض نشر في مجلة نيتشر، أشار الباحثان تورين فينكل ونيقي هولبروك، من المعاهد القومية للصحة، إلى أن: التغييرات الوراثية التي اكتشفت حتى الآن في مجال إبطاء الشيخوخة، تكاد كلها تضفي مقاومة مضافة للضغوط التي تدمر الدنا في الأحوال العادية، كالحرارة والتوكسينات. في مقابل هذا تكاد كل الطفرات الوراثية التي تسرع من الشيخوخة، تجعل الكائنات أكثر عرضة للحرارة والضوء فوق البنفسجي والتوكسينات وأي ضغوط بيئية يمكن أن تدمر الدنا. لو كانت نظرية فينكل وهولبروك صحيحة، فإن سبيل شبيه الإنسولين في الجسم يلعب دوراً في حماية خلايانا من التدمير الوراثي. كما أن التحوير في هذا السبيل الذي يبطئ من الشيخوخة يرفع عملها الحمائي.

على أن بعض الكائنات التي أطيلت حياتها عانت من آثار جانبية. طافرات داف-٢ عند كانيون خبرت انخفاضاً في الخصب ومشاكل أخرى تبدو مرتبطة بتناميها المبكر. عندما أخذ كانيون نيماتودا طبيعية غير محورة وراثياً، وأضعف فيها عمل الجين داف-٢، إنما بعد البلوغ، تمكن من أن يضيف إليها مزايا إطالة الحياة، إنما دون الآثار الجانبية البغيضة.

جميل أن تطيل عمر النيماتودا. لكن، ألهذا علاقة بنا نحن البشر؟ إن الأهم من الطريقة التي تعمل بها هذه الجينات في النيماتودا، هي طريقة عملها في الفئران. الفئران من الثدييات: بيولوجيتها تشبه بيولوجيتنا أكثر من الحشرات أو الديدان، وعلى هذا فدراستها ستعرفنا عن توقعات إطالة عمر الإنسان أكثر بكثير مما نتعلمه من دراسة النيماتودا وذبابة الفاكهة. كان البحث لإطالة حياة الفئران، بتقليل الحساسية للإنسولين ولـ IGF 1 بحثاً مراوغاً. في عامي ٢٠٠٠ و ٢٠٠١ أوضح عدد من البحوث أن هذا أمر ممكن، إنما بثمن جسيم. أنتجت أربعة معامل مختلفة سلالات (قزمة) من الفئران، ينقصها إما هرمون النمو، أو القدرة على الاستجابة لهرمون النمو. وهذا يؤثر في الكائن جزئياً بقدح زناد عامل النمو رقم ١ الشبيه بالإنسولين. تمكن الباحثون بإعاقة آثار هرمون النمو، أو، وبطريق غير مباشر، بإعاقة آثار عامل النمو هذا. عاشت سلالات الفئران المحورة فترة أطول من الفئران العادية بـ ٣٠ - ٦٠٪، لكنها للأسف عانت من آثار جانبية خطيرة. هرمون النمو أساسي للتنامي، وبغيابه توقفت الفئران عن النمو. كان حجمها نصف حجم غيرها، وظهر بينها سلالتان تكاد أن تكونان عقيمتين تماماً.

صحيح أن الآثار الجانبية لتقليل عمل هرمون النمو كانت لطمة لدراسة التقنيات المضادة للشيخوخة في الفئران، بالإنسولين وبالعامل IGF 1. لكنها لم تقتل فكرة تحوير الجينات ذات العلاقة بالإنسولين و IGF 1 لإطالة الحياة. الدراسات الأربعة الأولى جميعاً أجرت تغييرات في جينات الفأر أكثر من المطلوب، كان الهدف هو ألا نوقف هرمون النمو عن العمل. تخفيض هرمون النمو كان مجرد طريقة سريعة لتقليل عمل IGF 1. أمن الممكن إذن أن نجري تغييراً أكثر دقة في الفئران؟ أمن الممكن أن يقلل الباحثون من عمل مستقبل العامل IGF 1 دون تعطيل جزء آخر مهم من بيولوجيا الفأر؟ وإذا كان هذا ممكناً، فهل يؤدي هذا التغيير الموجه بشدة، إلى إطالة الحياة؟ وهل ستكون لذلك آثار جانبية كبرى؟

هناك حلان جزئيان ظهرا قرب نهاية عام ٢٠٠٢ وبداية عام ٢٠٠٣. في نهاية عام ٢٠٠٢ أعلن عالم وراثة فرنسي اسمه مارتين هولزينبيرجر أن فريقه، بالمعهد القومي للصحة والدواء في باريس، قد خلق فئراناً تحمل نسخة واحدة فقط من جين مستقبل العامل IFG 1 لا نسختين كالفئران الطبيعية. حتى ذلك التاريخ لم يكن ثمة من نجح في إنجاز شيء كهذا. فئران هولزينبيرجر تعيش حياة أطول من حياة مجموعة المقارنة. أطول بمقدار ١٦٪ في الذكور و٣٣٪ في الإناث. ولها أيضاً حجم الجسم الكامل، وتأكل نفس القدر من الطعام وتبدو بنفس النشاط. وهي أكثر مقاومة للضغوط، تبقى حية لساعات أطول من فئران المقارنة إذا تعرضت لتوكسين اسمه باراكوات.

على أن دراسة هذا العالم الفرنسي واجهت بضع مشاكل. سلالة الفئران التي ابتدأ بها، قبل التحويرات الوراثية، لم

يتجذّر انتصار الديموقراطية فى ظاهرتين بسيطتين. الأفراد بعامة يريدون تحسين أوضاعهم. يريدون أن يعيشوا حياة أطول. أن تظل صحتهم جيدة. أن يرفعوا من قدراتهم. أن يوسعوا خياراتهم. أن يزيدوا من رفاهة أبنائهم

تكن طويلة العمر، لاسيما تحت ظروف الازدحام التى رُبّيت فيها بتجربته. نتيجة لذلك ماتت الفئران الطافرة التى أطيلت حياتها، والتى عاشت فترة أطول من السلالة التى ابتدأ بها، ماتت - فى المتوسط - قبل غيرها من سلالات فئران رُبّيت فى بيئات أفضل. لكن هولزنبيرجر أوضح بجلاء أن تحوير جين IFG 1 قد مكّنه من إطالة عمر إحدى السلالات تحت مجموعة واحدة من الظروف. فإذا جمعنا هذه النتائج مع الشواهد من النيماتودا ومن سلالات أخرى من الفئران، فإن ذلك يقترح أن IGF 1 سيطيل أيضاً حياة الفئران التى تحيا فى ظروف أفضل.

أوضحت دراسة مرتبطة بهذه، أن الفئران التى كان ينقصها مستقبل للإنسولين فى خلاياها الدهنية عاشت أطول. رفع الباحثون فى هارفارد متوسط عمر الفئران بمقدار ١٨٪. كانت هيئة الفئران طبيعية وكذلك كان نشاطها. أجسامها كانت تحمل دهناً أقل. لكنها كانت فيما عدا ذلك طبيعية. كانت تأكل مرة ونصف قدر ما تأكله فئران لها نفس الحجم، ولكنها ظلت نحيلة وفى صحة جيدة. ومع ذلك كانت حياتها أطول من حياة الفئران غير المحورة وراثياً.

حكينا عن البحوث جمعاً وعداً. التغييرات فى عائلة الجينات التى تتحكم فى مستقبلات الإنسولين وشبيهات الإنسولين قد أطالت حياة كل نوع جرّبت عليه، بل لقد وجد الباحثون أنها تطيل حياة الخميرة. والآن، إن ما يَطلُب كل شخص أن يعرفه هو: هل تنجح مثل هذه التغيرات فى البشر؟

هناك سببان يجعلاننا نعتقد أنه من الممكن أن تُستَخدم هذه الجينات فى إطالة حياة الإنسان أيضاً. أولاً: الجين إيدج-١ والجين داف-٢ وغيرهما مما لم نتحدث عنه من جينات إطالة الحياة، كلها تشبه كثيراً الجينات التى يحملها الإنسان لمستقبلات الإنسولين و IGF 1. وعلى هذا فإن المفاتيح الجزيئية التى عرفناها فى النيماتودا والذباب والفئران موجودة بالفعل أيضاً فى جينومنا.

ثانياً: إن ما حكيناه يقول إن التغييرات المرتبطة بالعامل IGF 1 قد أطالت فترة الحياة فى الفئران وفى ذباب الفاكهة وفى النيماتودا وفى الخميرة. وهذه أنواع مختلفة بشكل لا يصدق. بيننا وبين الفئران قرابة قوية نسبياً، فقد انشعبت بعيداً عنا فى شجرة التطور منذ نحو ٧٥ مليون عام. النيماتودا وذباب الفاكهة والخميرة، من ناحية أخرى، انشعبت عنا منذ مئات الملايين من السنين. أكثر من بليون سنة فى حالة الخميرة. ورغم ذلك فإن نفس تقنيات إطالة الحياة تعمل على ما يبدو فيها جميعاً.

هذا كشف هائل هائل. نفس التقنيات تطيل حياة كائنات ذات دم حار، وكائنات ذات دم بارد، وكائنات بلا دم على الإطلاق. هى تعمل على أنواع تتكاثر بالتبرعم، وأنواع كالنيماتودا كل فرد منها خنثى. وفى أنواع تتكاثر بوضع البيض وأنواع تمارس الجنس وتحمل أجنتها فى الرحم مثلنا. نفس التقنيات تطيل حياة النيماتودا التى تحمل أقل من ألف خلية، وحياة الفئران التى تتألف من أكثر من ألف مليون خلية. هى تبطئ من شيخوخة كائنات انشعبت عنا منذ بليون عام، وكائنات انشعبت حديثاً منذ ٧٥ مليون عام. هى تطيل شباب حيوانات لها مخاخ تحمل بلايين النيورونات، وحياة كائنات بلا مخ على الإطلاق. مع كل هذا التباين بين الأنواع، لابد أن التغيرات فى جين IGF 1 تؤثر فى الشيخوخة على مستوى قاعدى للغاية.

من جهتها تعتقد سينثيا كينون أن هذا الطيف العريض من الأنواع يقدم دليلاً رائعاً على إمكانية استخدام الجين IGF 1 فى إطالة عمر الإنسان أيضاً. تقول إن أبحاث هولزنبيرجر على الفئران «أبحاث رائعة. إنها تبين بكل وضوح أن (سبيل طول العمر ذى الصلة بالإنسولين) محفوظ فى الثدييات، وأنه فعال حقاً. إذا كان صحيحاً فى الديدان والذباب والفئران، فإن احتمال ألاّ يكون صحيحاً فى البشر احتمال ضئيل».

واثقة كانت كينيون بما يكفى حتى لتراهن بذلك على وقتها ووظيفتها. فى عام ١٩٩٩ تسبّبت هى وباحث بارز فى علم الشيخوخة اسمه ليني جارانت، فى أن ترتبك شركة إليكسير فارماسوتيكالز. فقبل بضع سنين كان جارانت قد اكتشف أن جيناً اسمه سير٢ SIR 2 يمكنه أن يطيل الحياة فى الخميرة والنيماتودا، وذلك على ما يبدو بإعاقته لنشاط جينات ضارة داخل الجسم. يحمل الإنسان وغيره من الثدييات سلالاً هذه الجينات واسمها سيرتوين. يقوم الباحثون حالياً بمحاولة لإطالة حياة الفئران بتحوير هذه الجينات.

لجارانت وكينيون، فيما بينهما، أكثر من ٢٥٠ بحثاً منشوراً باسميهما. يعتبر الاثنان ومعهما توم جونسون أعلى الباحثين منزلة فى مجال التحوير الوراثى للحيوانات من أجل إطالة العمر.

فى أواخر عام ٢٠٠٢ اندمجت شركة إليكسير بشركة سينتا جينتيكس. وهذه شركة تبحث عن جينات فى بشر عاشوا حياة ذات طول استثنائى، بهدف العثور على أهداف للعقاقير لعلاج أمراض الشيخوخة. جمعت الشركتان ٢٠ - ٣٠ مليون دولار لتمويل الأبحاث. كانت استراتيجية اليكسير للعثور على عقاقير إطالة الحياة بسيطة. فلما كان جعل الخلايا أقل حساسية للعامل IGF 1 يطيل الحياة فى الكثير من الحيوانات، فإن الشركة ستبحث عن عقاقير يمكنها أن تؤدى نفس المهمة اصطناعياً.

المستقبل IGF 1، مثل كل المستقبلات غيره، يشبه قطعة أحجية ثلاثية الأبعاد. يتوافق جزئ IGF 1 فى دفء فى جيب المستقبل IGF 1. هذا يخبر المستقبل أن إشارة ما قد وصلت، ليقوم المستقبل بدوره بإخطار بقية الخلية. من بين طرق تقليل حساسية المستقبل أن تجد جزئياً يجعل من الصعب على جزئ IGF 1 أن يتوافق فى دفء فى المكان الصحيح. تخيل إيلاج قطعة غريبة الشكل من الورق المقوى داخل جيب هو المستقبل IGF 1. قطعة الكرتون الغريبة الشكل ستجعل الأمر أصعب بالنسبة للقطعة الأخرى من الأحجية (جزىء IGF 1) كى ترسو فى الموقع الصحيح. يسمى الجزىء الذى يتدخل بهذا الشكل باسم «العامل المضاد» لأنه يعمل ضد وظيفة المستقبل.

تقوم شركة اليكسير الآن بالبحث عن مركبات قد تعمل بهذه الطريقة. فإذا وجدت ما ترومه، فستَختَبِرهُ على حيوانات المعمل. فإذا أطال العقار العمر، فستتحرك الشركة فى بطء إلى الاختبار على البشر، والعملية بأسرها، إذا نجحت، قد تستغرق عشر سنين أو أكثر. طبيعى أن مصلحة الغذاء والدواء وغيرها من الإدارات التنظيمية لا تجيز العقاقير إلا لعلاج الأمراض، وهى (حتى الآن) لا تعتبر الشيخوخة مرضاً. وعلى هذا فإن استراتيجية الشركة على أغلب الظن هى أن تقول إن العقار يساعد فى تفادى بعض أمراض الشيخوخة، كالسرطان أو السكر أو مرض القلب. فإذا اتخذنا من التاريخ دليلاً، فستجد الشركة من الأطباء من يصف العقار، تماماً مثل ما يسهل على بعض المرضى الحصول على الفياجرا ومضادات الاكتئاب وغيرها من الأدوية التى تتطلب الوصفة الطبية (الروشتة)، من أطبائهم للاستعمال خارج نطاق الدواء.

لحماية المرضى من الأذى، لابد أن تصر الجهات التنظيمية على اختبار هذه العقاقير باختبارات تُصمَّم لتُبيِّن كيف تؤثر على الأصحاء الذين لا يقاسون من السرطان أو السكر أو مرض القلب. لكن مجتمعات العلماء ورجال الأعمال لا يهتمون كثيراً فى الوقت الحالى بقضية التشريع. إذا أمكن الوصول إلى أدوية تبطئ الشيخوخة فى البشر، فستجد لها بلاشك سوقاً هائلة، وحتى لو لم تكن إليكسير هى الشركة التى ستجد مثل هذا العقار، فإن البحث عنه سيمضى قُدُماً. يعرف الباحثون فى مجال الشيخوخة الآن أن صنوفاً من جينات تنتسب إلى IGF 1 تطيل الحياة فى تنويعة من الكائنات. تمكنت معامل أخرى من تحديد هوية جينات إضافية بهذه العائلة، والشركات الصيدلية تراقب هذا المجال الآن بعناية.

الشوارد الحرة

العائلة الأخرى الكبيرة المتنامية من الجينات التى تطيل الحياة هى تلك التى تحمى الخلايا من الشوارد الحرة. الشوارد الحرة جزيئات توجد داخل كل خلية من جسمك، مشحونة كهربائياً بطريقة تمكنها بسهولة من أن تتفاعل كيميائياً مع أجزاء أخرى من الخلية، ولها على وجه الخصوص أُلفة بالإلكترونات. تتصادم كثيراً بجزىء آخر وتسرق منه إلكتروناً. ولقد تتصادم مع جديلة دنا وتنزع منها إلكتروناً، فتسبب طفرة. ومع الزمن تتراكم هذه الطفرات فتعجز عن القيام بعملها، بطرق خفية تصبح بالتدريج أقل خفاء. تقوم خلايانا بمهمة مذهلة لإصلاح التدمير الذى تسببه الشوارد الحرة، لكن يحدث أحياناً أن تفلت بعض الأخطاء من آلية الإصلاح الذاتى. يتجمع الكثير من التدمير الذى تسببه الشوارد الحرة فى محطة توليد الطاقة داخل الخلية، التى تسمى السبحيات

البحث



(الميتوكوندريا). ولما كانت السبحيات هى التى تزود باقى الخلية بالطاقة، فإنها تخلق عددا كبيرا من الشوارد الحرة كمنتجات ثانوية. وتقوم هذه فى أحوال كثيرة بتدمير القدر الضئيل من الدنا الموجود بالسبحيات ذاتها. ومع تراكم التدمير فى المحطات الخلوية لتوفير الطاقة، تصبح أقل قدرة على إنتاج الطاقة لبقية الخلية؛ فتضعف قوتها، وقوة الخلية، على العمل. تصبح العضلات أضعف. تصبح خلايا المخ أبطأ، وتتوقف بعض الخلايا تماما عن العمل.

كشف الباحثون عن آثار الشوارد الحرة وفساد دنا السبحيات فى تجارب بعد تجارب. الأنواع المختلفة من الحيوانات تنتج مقادير مختلفة من الشوارد الحرة. الأنواع الأطول بقاء تنتج مقادير أقل من الشوارد، والأنواع الأقصر عمرا تنتج مقادير أكبر. ابتكر العلماء أيضا اختبارات لقياس حجم التدمير الذى تسببه الشوارد الحرة. فى الكائنات ذات العمر القصير وجدوا الكثير من البروتينات التالفة وغيرها من الجزيئات التى أفسدتها الشوارد الحرة. وفى الأنواع الطويلة العمر كان تركيز الجزيئات التى دمرتها الشوارد أقل كثيرا.

وجد العلماء من دارسى النيماتودا أيضا أن الديدان الأكبر عمرا تحمل من دنا السبحيات المدمر قدرا أكبر مما تحمله الصغار منها. جينات إطالة العمر، مثل ايدج-١، تبطئ من معدل هذا التدمير. والواقع أن معظم جينات إطالة العمر التى تحدثنا عنها تقوم على ما يبدو بإبطاء معدل التدمير الذى تسببه الشوارد الحرة، وتجعل الكائنات أكثر مقاومة للسموم التى تولدها هذه الشوارد.

الأهم من ذلك أن الجينات التى تقاوم آثار الشوارد الحرة يمكنها أيضا أن تبطئ الشيخوخة. مضادات الأكسدة تثبت الشوارد الحرة وتجعلها غير ضارة. فيتامين ج واحد من بين مضادات الأكسدة المعروفة. لكن للأسف أن التجارب لم تبين أن تغذية الحيوانات بالفيتامينات تفيد فى إطالة الحياة، غير أن التجارب التى رفعت مئونة الجسم مما ينتجه هو ذاته من مضادات الأكسدة قد فعلت العجائب.

هناك بداخل الجسم اثنان من أهم مضادات الأكسدة، هما سوبر أكسيد دايميوتيز (س و د SOD) والكاتاليز. خلق العلماء فى عام ٢٠٠٢ سلالتين من ذباب الفاكهة تنتجان من س و د أكثر. تعيش هاتان السلالتان فترة أطول من الذباب الطبيعى بـ ٤٠٪. هناك بجانب هذه سلالة أخرى محورة وراثيا لتنتج قدرا إضافيا من مضاد للأكسدة آخر بالجسم، هو مثيونين سلفوكسايد ريداكتيز، وهى تحيا فترة أطول كثيرا من الذبابات الطبيعية. ثمة سلالة رابعة من ذبابة الفاكهة تحمل جينا أطلق عليه اسم متوشالح (وهذا اسم أحد آباء الجنس البشرى المذكورين فى التوراة، وكان طويل العمر). هذا الجين يضفى حماية إضافية ضد الشوارد الحرة. تعيش هذه الذبابة حياة يزيد طولها ٣٣٪ عن الطبيعى وهى على الخصوص تقاوم الحرارة والإجهاد والجوع.

يبدو أن إزالة جين اسمه P 66 shc يجعل خلايا الفئران أكثر مقاومة للشوارد الحرة، كما تطيل فترة الحياة بنحو ٣٠٪ دون ما آثار جانبية. يتعاون ستيف أوستاد، بجامعة إيداهو، مع معمل تمكن من إطالة عمر سلالة أخرى من الفئران بهندستها وراثيا لإنتاج قدر من كاتاليز مضاد للأكسدة أكثر، فى السبحيات على وجه الخصوص.

المهم أن قد ظهر عقاران على الأقل يطيلان حياة الحيوانات. ويبدو أن لهما خصائص مضادة للأكسدة. وجد سيمون ميلوف وجوردون ليثجو أن عقارين يحاكيان آثار مضادات الأكسدة داخل الجسم، يمكن بهما إطالة حياة النيماتودا. العقاران EUK 8 و EUK 134 اللذان أنتجتهما شركة قطاع خاص اسمها يوكاريون، يعملان داخل الخلايا مثلما يعمل س و د والكاتاليز. عندما تعاطت نيماتودا ليثجو وميلوف هذين العقارين، طالت حياتها لتزيد ٤٤٪ عن طول حياة ديدان المقارنة. يجرب ليثجو وميلوف هذين العقارين الآن على الفئران أيضا. هناك عقار آخر (٤-فينايل بوتيريت) يحمى ذباب الفاكهة من آثار الشوارد الحرة، ويطيل أيضا عمرها.

الخلاصة: هناك قدر كبير متنام من الشواهد يشير إلى أن دفاعات الجسم ضد الشوارد الحرة يمكن أن تطيل الحياة. فبعد بضع السنين التى انقضت منذ ظهور أول شاهد على أن طول الحياة يمكن أن يمتد بهذه الطريقة (وكان ذلك عام ١٩٩٩) أحرز الباحثون تقدما مشهودا. لاشك أن نجاحاتهم ستوجه نظر الآخرين ليرتادوا هذا المجال. إذا استمر تقدم الكشف بهذه السرعة، فقد نشهد علاجات لزيادة طول عمر الإنسان تدخل إلى مرحلة التجريب على البشر فى العقد القادم. ■

■■ تشرف كلية الطب لجامعة جنوب إلينوى، من عل، على حقول الذرة التى تحيط بسبرنجفيلد عاصمة الولاية، على مبعدة ثلاث ساعات جنوب شيكاغو. فى الريف تحيا كلاب البرارى وفئران الحقل وغيرها من الحيوانات. وفى أحد المعامل بمبنى يصعب تصنيفه بحرم الجامعة، كان هناك رجل نحيل دائم الابتسام، غزا الصلع رأسه. اسمه أندريه بارتكه، انشغل بتفحص أسباب الشيخوخة. كان هدفه هو الوصول إلى الطريقة التى يمكن بها تأخير حلول مرض القلب والسرطان والهشاشة وغيرها من المشاكل التى تجئ مع العمر. أن يطيل فترة احتفاظ الإنسان بصحته، كما يقول.

يبتسم بارتكه وفى يديه فأران: واحد منهما قريب لصيق للفأر الذى يعربد فى الحقول، والذى ينتمى إلى سلالة يحيا أفرادها فى المتوسط سنتين ونصف قبل أن تستسلم للشيخوخة، أما الآخر فهو من سلالة هندست وراثيا لتعيش فترة أطول، سلالة مات أطولها عمرا قبل عيد ميلاده الخامس بأسبوع. أى ما يعادل مائتى عام لو كان بشرا. كان الاختلاف بين السلالتين هو مجرد تغيير فى جين واحد لا أكثر، جين نجده فى كل شىء، من الخميرة حتى الفئران وحتى الرجال والنساء. فى بحثه عن الوقاية من الأمراض، فتح بارتكه وزملاؤه احتمال مضاعفة طول عمر الإنسان.

تكررت نفس هذه القصة عشرات المرات فى العقد الماضى. فى المجال الجديد للبيوتكنولوجيا، وقع الباحثون عن العلاجات، عن طرق شفاء المرضى أو المصابين، عن طرق الحفاظ على الصحة فى الكهولة، وقعوا على تقنيات قد تعزز قدرات الإنسان. فى جامعة برينستون، قام العلماء فى بحثهم عن طرق لدرء مرض الألزهايمر بتخليق فئران يمكنها أن تتعلم المهارات بسرعة تبلغ أكثر من ضعف السرعة التى يتعلم بها أندادها وراثيا من الفئران الطبيعية. تشير نتائج بحوثهم إلى تقنيات يمكن أن نحسن تعلم الإنسان أيضا.

فى معمل بجامعة بنسلفانيا، قام الباحثون، فى محاولاتهم للوصول إلى علاج لمرض الضمور العضلى، بإنتاج فئران غاية فى القوة، يمكنها أن تتسلق أشياء وترفع أشياء لا يستطيع أشقاؤها القيام بها. حقن كل من هذه الفئران فى مرحلة ما من تاريخ حياته، بنسخ إضافية من جين يؤثر فى بناء العضلات. نفس هذا الجين يلعب دورا هاما فى بناء عضلات البشر.

وفى جامعة ديوك، قام العلماء، وهم يبحثون عن طرق لمساعدة المجدوعين المشلولين، بزراعة إلكترودات فى مخاخ مجموعة من القردة. أمكن للقردة أن تحرك أذرع ميكانيكية بمجرد التفكير فى ذلك، كما لو كانت هذه الأذرع أجزاء من أجسادها.

هناك فى لشبونة بالبرتغال مجموعة من الرجال والنساء العميان وقد أمكنهم أن يروا. هم يلبسون بدلا من النظارات كاميرات مرتبطة بالكترودات زرعت فى المنطقة البصرية من مخاخهم. كان البعض منهم أعمى قبل الجراحة بعشرين عاما أو أكثر. التكنولوجيا التى منحتهم البصر يمكنها أن ترسل الصور من عقل الواحد منهم إلى الآخر.

ثمة هدف شائع بين العلماء الذين يجرون هذه البحوث، وهو أن يشفوا المرضى والمصابين من الرجال والنساء. وهم يكتشفون على طول الطريق أن شفاء عقولنا وأجسادنا يحتاج منا أن نفهمها، وعندما نفهمها فستمكن من القدرة على تحسينها. هذه القدرة يمكنها أن تمنحنا تعلما أفضل، وذاكرة أفضل، وعضلات أفضل، وحياة أفضل. إذا اكتشفنا كيف تعمل عقولنا وأجسادنا فمن الممكن للبيوتكنولوجيا أن تمنحنا القدرة على أن نصوغ أيا من نواحى حياتنا. كيف نفكر، كيف نبدو، كيف نتواصل مع بعضنا بعضا.

لا تلاقى فكرة أن ثمة مصلحة للمجتمع ستأتى عن قدرتنا هذه على تغيير أنفسنا. هناك من يعارض بعنف معابثة عقل الإنسان وجسده. ذاعت هذه المخاوف بين السياسيين. فى عام ٢٠٠١ أنشأ الرئيس جورج دبليو بوش المجلس القومى للأخلاقيات البيولوجية (البيوأخلاقيات) ليقدم المشورة حول قضايا البيوتكنولوجيا، ووضع على رأسه ليون كاس، أستاذ البيوأخلاقيات بجامعة شيكاغو. وهو سياسى محافظ وراءه خبرة ٢٥ سنة فى معارضة علاجات العقم، وجراحات التجميل، ونقل الأعضاء، وغير هذه من التكنولوجيات التى يرى أنها تنتهك حرمة النظام الطبيعى للأشياء. نشر المجلس تحت رئاسة كاس تقريرا وراء تقرير يشجب استخدام البيوتكنولوجيات الجديدة فى تحوير عقل الإنسان أو جسده.

نشر للمجلس سنة ٢٠٠٤ تقرير عنوانه «ما بعد العلاج» يقول إن التكنولوجيات الوراثية والإنجابية تقوض معنى الحياة، وتفسد العلاقة بين الآباء والأبناء؛ وأن إبطاء حلول الشيخوخة سيتسبب فى ركود المجتمع؛ لأن الشيوخ سيتمسكون فى عناد بالسلطة؛ وأن المعززات الفورية للأداء ستقلل من الدافع

عن السوبرمان!!

البشرى والعمل اليدوى؛ وأن تكنولوجيات تشكيل العقل البشرى ستهدد إحساسنا بالهوية؛ وأن تقنيات تعزيز قدرات الإنسان قد توسع الفجوة بين الأغنياء والفقراء؛ وأن أمان هذه التقنيات لا يمكن أن نضمنه؛ وأن أصحاب السلطة قد يستخدمونها فى إخضاع الضعفاء أو السيطرة عليهم أو استغلالهم.

وفى نهاية التقرير جادل المجلس بأن علينا أن نحترم الطبيعة كما هى، وأن محاولة تحسين ما هو موجود ليس سوى غطرسة. وأن التحوير البيوتكنولوجى لعقولنا وأجسادنا إنما يهدد كرامتنا البشرية المتفردة.

فى كتابه «نهاية الإنسان» ردد فرانسيس فوكوياما، عضو مجلس البيوأخلاقيات، هذه الفكرة العاطفية. قال «هناك أسباب عقلانية وجيهة للإذعان للنظام الطبيعى للأشياء؛ ولئلا نتصور أنه من السهولة بمكان أن ننتج أفضل منها».

مع وجود كل هذه المخاوف، كيف ستكون استجابة المجتمع؟ يعتقد فوكوياما أن «هناك أشياء يلزم أن تحظر دون تحفظ، من بينها الاستنساخ التكاثرى... فإذا تعودنا على الاستنساخ فى الأجل القريب، فسيصعب فيما بعد هندسة الخط الجرثومى (وراثيا) بهدف التحسين». يود فوكوياما أن يقيد أكثر من مجرد تكنولوجيات هندسة الجينات. ويجادل بأن على الحكومات أن «ترسم خطوطاً حمراء» حول التكنولوجيات على وجه العموم، «وذلك بالتمييز بين العلاج وبين التعزيز، لتوجه البحوث نحو العلاج، وتضع القيود حول التعزيز».

جورج أناس، الفيلسوف الليبرالى وعالم البيوأخلاقيات، وصف الهندسة الوراثية بأنها «جريمة فى حق الإنسانية»، وطالب بمعاهدة دولية تحظرها. وهذا ويليام كريستول، الناشر، ومحرر مجلة «ويكلى استاندرد» المحافظة، يقر بأن تحريم الاستنساخ سيكون بمثابة خطوة أولى على طريق المسئولية والتحكم فى ضبط النفس، ولكنه سيكون خطوة ذات شأن عظيم».

أما بيل ماكيبين، البيئى والمؤلف، فقد مضى لأبعد من ذلك، ودعا إلى التوقف عن البحوث العلمية التى قد تقود إلى تقنيات تعزز قدرات الإنسان. قال: «علينا أن نقوم بشىء بغيض: علينا أن نمسح هذا العالم الذى نقطنه الآن ونعلن أنه صالح. صالح بما يكفى... ذكاء كاف، قدرات كافية. كفى».

باختصار، هناك الآن جوقة من الأصوات مستعدة لأن تناضل كى تبقى الوضع ثابتاً على ما هو عليه، وتقول إن علينا أن نختار الاستقرار لا التغيير، المعروف لا المجهول. ولكى نمنع أى تغيير غير مرغوب، يقول فوكوياما، «علينا أن نستخدم سلطة الدولة، للحد من إتاحة التكنولوجيات التى تقوض مفهومنا الحالى عن الإنسانية، التى تسمح للأفراد بأن يتخطوا الحدود الذهنية والجسدية كما نعرفها الآن».

يرتكز الكتاب الذى بين يديك على فرضية مختلفة تماماً: فبدلاً من أن نخاف من التغيير علينا أن نحتضنه. بدلاً من أن نحرم البحث عن تكنولوجيات جديدة، على المجتمع أن يركز على أن يعرف الجميع بأننا قادرون على تغيير عقولنا وأجسادنا. بدلاً من فرض نظرة ضيقة جامدة عن أثر ما نعنيه بالإنسانية، على البشرية؛ علينا أن نثق فى قدره الملايين على أن يقرروا بأنفسهم. لشرح هذه القضية، سأعرض أربعة أشياء.



أولاً: هناك أسباب واقعية وجيهة لقبول فكرة تعزيز الإنسان. لا يستطيع العلماء أن يرسموا خطاً واضحاً يفصل بين الشفاء والتعزيز، فهما متكاملان. الأبحاث التى تجرى لعلاج مرض ألزهايمر، أو لتقليل حالات مرض القلب والسرطان، أو لإعادة النظر للأعمى والحركة للمشلول، هى نفس الأبحاث التى يمكن أن تؤدى إلى احتفاظنا بالشباب، وإلى تحسين ذاكرتنا، وإلى تعزيز عقولنا، أو تحسين أنفسنا بأية طريقة أخرى. إننا لا نستطيع أن نوقف البحوث فى تعزيز أنفسنا دون أن نوقف البحوث التى تهدف إلى شفاء المرضى والمصابين. إذا كان لنا أن نمنع مثل هذه التحسينات فى نوعية حياتنا، فلابد أن تكون بين أيدينا شواهد على أن فى البحوث من المخاطر على المجتمع ما يفوق الفوائد الطبية التى تأتى عنها.

وحتى لو نسينا علاج الأمراض، فإن ما سنجنيه من البيوتكنولوجيا من فوائد سيكون ملموساً ومن الممكن قياسه. إن الاحتفاظ بالشباب لفترة أطول سيقلل من زيادة ما ينفق على الصحة فى العالم بأسره، ويجنبنا الصوت الديموغرافى المزعج لعشيرة بشرية على الأرض تشيخ. وتحسين الذاكرة والانتباه والقدرة على التواصل، سيرفع الإنتاجية، مما سيؤدى إلى كشوف علمية جديدة وإبداعات أسرع، ونمو اقتصادى، وفتوح علمية لا يمكن أن نتوقعها اليوم.

ثانياً، إن حظر البحوث البيوتكنولوجية لن يحل أية مشكلة، إنما سيجعل الأمور أسوأ. قال ستيفن هيمان، المدير السابق للمعهد القومى للصحة العقلية، أمام المجلس الرئاسى للبيوأخلاقيات: «إن القوانين التى تقف فى وجه الواقع... تقلل من احترامنا للقوانين، وتفشل... إذا أمكن أن نجد علاجات تعزز كفاءتنا، وتطيل حياتنا، وتقلل من ضغوط الحياة علينا... فلن يستطيع أى قانون فى العالم أن يمنعنا من استخدامها».

إن تحريم تكنولوجيا التعزيز لن يمنع الناس من البحث عنها لاستخدامها، إلا بقدر ما منعت «الحرب ضد المخدرات» الناس من البحث عن كيماويات «منعشة» بديلة. التحريم سيجعل إجراءات التعزيز أكثر كلفة بأن يخلق سوقاً سوداء أسعارها مرتفعة مختلفة، تزيد من حجم الفجوة بين الأغنياء والفقراء. كما أنه سيضيف أيضاً إلى المخاطر بالنسبة لمن يبحث عن التعزيز، فلن يكون ثمة احتمال لإصدار تشريعات للأمان. أضف إلى ذلك أن مثل هذا التحريم سيعوق التقدم العلمى، إذ ستصبح الدراسات طويلة المدى عن أثر هذه التكنولوجيات مستحيلة. سيدفع بالبيوتكنولوجيا إلى أن تجرى سراً، ليبقى الناس غير عارفين بما يجرى من بحوث.

ثالثاً: إن الجدل حول التعزيز موجود فى القلب من الجدل حول حرية الإنسان. هل للأفراد والعائلات الحق فى تغيير عقولهم وأجسادهم، أم يبقى هذا الحق فى قبضة الدولة؟

لكل رجل وامرأة فى المجتمع الديموقراطى الحق فى اتخاذ القرار بهذا الشأن، هذه ليست مهمة الدولة. بنيت الديموقراطيات الغربية على المبدأ القائل إن الحكومات إنما توجد لحماية حرية الأفراد، أو هكذا يطالب «إعلان الاستقلال»:

إننا نعتقد أن هذه الحقائق بدهية، أن الناس جميعاً قد خلقوا سواء، وأن الخالق قد حباهم بحقوق لا تقبل أن تحول إلى الآخرين، وأن من بين هذه: الحياة والحرية والسعى وراء السعادة. وأنه لضمان هذه الحقوق تأسست الحكومات بين الناس...

لكن، تحت جدل المحافظين البيولوجيين، أنصار بقاء البيولوجيا على ما هى عليه، هناك الافتراض المستتر بأن ثمة كادراً صغيراً من الصفوة، مشرعين، منسقين، أخلاقيين محترفين، يعرفون ما هو الأفضل، يعرفون أن باستطاعتهم، لمصلحة الملايين أو البلايين من الناس، أن يتخذوا قرارات أفضل مما يتخذها هؤلاء.

فعلى سبيل المثال، فى مقالة عن أخطار إطالة حياة الإنسان، كتب ليون كاس، أرفع مستشارى الرئيس بوش فى الأخلاقيات، يقول: «إن محدودية الحياة نعمة لكل فرد، عرف ذلك أم لم يعرف». هل هذا أمر يقرره البروفسور كاس؟

تؤلف الحكومات لضمان حقوق الفرد، لا لتقييدها، إن هذا قضية مبدأ وحكومة صالحة؛ يقترح التاريخ الحديث أن الأمم التى تقبل حريات الأفراد، تزدهر، أما الأمم التى تقيد حقوق الفرد فتتخلف وتسقط، ويطرق بتعمة فى أحوال كثيرة.

فى عام ١٩٩٢، وقبل أن ينشر فرانسيس فوكوياما كتابه «نهاية الإنسان»، كتب الرجل كتاباً عنوانه «نهاية التاريخ». جادل فوكوياما، كغيره من المؤرخين، بأن القرن العشرين قد شهد انتصار الديموقراطية الليبرالية على صور الحكومات الاستبدادية.

فى بدايات القرن العشرين، تشكلت نظم، مثل الشيوعية، حول الاعتقاد بأن الحكومة

تستطيع أن تتخذ قرارات للناس أفضل مما يتخذه الناس لأنفسهم. ولقد تأسست الديموقراطيات، تقريبا، على المبدأ النقيض، أن اتخاذ الأفراد قراراتهم بأنفسهم يعطى على وجه العموم نتائج أفضل من التحكم المركزى.

وفى نهاية القرن العشرين، كما كتب فوكوياما، أصبح من الواضح أن الديموقراطية الليبرالية قد انتصرت. لم يعد هناك أدنى شك فى أن المجتمعات الحرة، المجتمعات التى يتخذ فيها الأفراد معظم القرارات بأنفسهم، يمكنها أن تتفوق على المجتمعات التى تخضع للتحكم المركزى، اقتصاديا وعلميا وتكنولوجيا. وعلى نفس القدر من الأهمية، لم يعد هناك أيضا أدنى شك فى أن من يحيا فى المجتمعات الحرة كانوا أسعد وأفضل حالا ممن يحيا فى أى مكان آخر بالعالم.

يتجذر انتصار الديموقراطية فى ظاهرتين بسيطتين. الأفراد بعامة يريدون تحسين أوضاعهم. يريدون أن يعيشوا حياة أطول، أن تظل صحتهم جيدة، أن يرفعوا من قدراتهم، أن يوسعوا خياراتهم، أن يزيدوا من رفاهة أبنائهم... وهلم جرا. إذا توفرت الفرصة فسيسعون فى هذا الاتجاه. بجانب ذلك، سنجد أن لدى ملايين الأفراد ممن يتفكرون، ذكاء ورأيا جماعيا يفضل ما يأتى عن مجموعة صغيرة من المنظمين والمتحكمين المركزيين. ليس الأشخاص الفرادى هم من يتخذ القرارات المثالية، إطلاقا. الأفراد يرتكبون من الأخطاء ما لا يعد ولا يحصى. لكنا سنجد على العموم أن قدرة الجماهير على اتخاذ القرار هى الأكثر فعالية فى تحريك المجتمع نحو رفاهة أكبر، مقارنة بالقرارات التى يتخذها عدد محدود من الصفوة.

فى هاتين الحقيقتين البسيطتين ما يفسر السبب فى أن يتفوق اقتصاد السوق، فى المنافسة والإبداع، وهو الذى تدفعه رغبات زبائن كثيرا ما تكون ضحلة، على اقتصاد يخضع للتحكم المركزى. الحقيقتان تفسران السبب فى أن النظم السياسية التى تعتمد على أصوات ناخبين تتباين بينهم وجهات النظر تباينا واسعا، تكون على الرغم من كل شىء أكثر ثباتا وفعالية فى الحفاظ على حقوق المواطنين مقارنة بالنظم الملكية والدكتاتورية.

إذا ظلت دروس القرن العشرين سارية فى القرن الواحد والعشرين، فستتخلف الأمم التى تحاول أن تبقى السيطرة على عقول شعوبها وأجسادهم، وستزدهر الأمم التى تتقبل الحرية البشرية لتغيير عقولنا وأجسادنا.

وأخيرا، فإن الدافع إلى تغيير أنفسنا وتحسين ذواتنا، وهذا أمر طبيعى للغاية، هو جزء أساسى فى كوننا بشرا. كنا كجنس نبحث دائما عن طرق لكى نصبح أسرع وأقوى وأذكى وأطول عمرا. إن الكثير من التعزيزات القديمة التى نأخذها الآن أمورا مسلما بها، من نقل الدم إلى التطعيم ضد الأمراض إلى تحديد النسل، كانت تعتبر أمورا غير طبيعية أو لاأخلاقية عندما ظهرت لأول مرة، لكننا مع مرور الزمن تعودنا على هذه المستويات الجديدة للتحكم فى عقولنا وأجسادنا، واستخدمناها لإصلاح أنفسنا وعائلاتنا وعالمنا.

فى حينها، تسببت بعض المكتشفات الجديدة فى ثوران فى فكرة من نكون وماذا تعنى حياتنا. نظرية جاليليو التى تقول إن الأرض ليست هى مركز الكون، عارضت تصور القرن السابع عشر لمكاننا فى الكون، نظرية داروين عن التطور عارضت تصور القرن التاسع عشر عن موقع البشرية فى الطبيعة. وها هو العلم يعارض الآن فكرة أن قوالبنا العقلية والجسدية ثابتة، يمكننا أن نغير منها إذا رأينا.

ورغم ذلك، فحياتنا اليوم ليست بأقل معنى ولا أقل تحديا مما كانته منذ قرون مضت. فإذا كان ثمة ما حدث فهو أن حياتنا قد ازدادت ثراء، بمعارف أكثر، وقدرات لنا أكثر على أنفسنا وعلى عالمنا. التكنولوجيات التى رفعت قدراتنا، التليفونات، العربات، الكتب، الأدوية، قد أزادت من فرصتنا على أن نتواصل مع بعضنا، وأن نعرف عن عالمنا، وأن يعاون بعضنا بعضا، لنحيا حياة ذات معنى أعمق.

أما السبب فى أننا نحيا اليوم حياة مريحة للغاية مليئة بالإمكانات، فهو أن قد كان هناك على طول التاريخ رجال ونساء رفضوا أن يقبلوا الوضع الطبيعى للأشياء. فمنذ أن اكتشف الإنسان النار وتحكم فيها، مرورا بالزراعة إلى اللغة المكتوبة إلى النظارات إلى المضادات الحيوية، دأبت الأجيال على تحسين عالمهم وعقولهم وأجسادهم وهم يبحثون عن حياة أفضل لأنفسهم ولعائلاتهم. ولقد وصلتنا ثمار هذا البحث الدءوب لتحسين الوضع البشرى. ربما لم يكن هؤلاء الرجال والنساء يتصورون وهم يكافحون من أجل حياة أفضل أن أثر مجهوداتهم سيصلنا بعد عقود أو قرون أو آلاف السنين. فأيا ما كانت الجهود التى نبذلها لتحسين حياتنا وحياة أبنائنا من بعدنا، فإنها ستفيد الأجيال التالية بطرق لا يمكننا أن نتوقعها.

وفى النهاية، فإن البحث عن طرق لتحسين أنفسنا هو جزء طبيعى منا نحن البشر. كان الدافع لتغيير أنفسنا قوة فى التاريخ، إلى المدى الذى يمكننا رؤيته. لقد انتخب له عبر الملايين من سنى التطور. لقد أودع عميقا فى جيناتنا. إنه ثمرة من ثمار الذكاء البشرى وفضوله ودوافعه. إن تجاهل هذه القوة إنما يعنى تجاهل طبيعتنا الحقة. إن المضى قدما فى البحث عن تقويم أنفسنا والتحسين لا يشكك فى إنسانيتنا، إنه يؤكدها. ■

كتاب الزاوية

رسالة فى التسامح

جـــون لـــوك

ولد جون لوك فى سمرست بإنجلترا عام ١٦٣٢ ومات فى أسكس عام ١٧٠٤. ولما بلغ العشرين دخل جامعة أكسفورد وقضى بها ست سنوات يتابع الدراسات التى تفضى إلى الكهنوت. وفى عام ١٦٦٦ اتصل باللورد شافتسبرى وهو رجل دولة. كان مهموما بانشقاق الدينى الذى كان سائدا فى أوروبا على الإطلاق وفى إنجلترا على التخصيص. وكان مؤثرا فى بلاط تشارلس الثانى، وكان كل منهما ملتزما بالتسامح مع تباين الغاية من هذا الالتزام. الأول من أجل الكاثوليك والثانى من أجل البروتستانت. ومن هنا، نشأت العداوة بينهما إلى الحد الذى فيه حاول شافتسبرى منع الكاثوليكى جيمس الثانى من خلافة تشارلس الثانى. وبسبب هذه المحاولة توقع شافتسبرى الاعتقال ففر إلى هولندا عام ١٦٨٢. وحيث كان لوك ملازما لشافتسبرى فقد فر بعده إلى هولندا. وفى منفاه كتب لوك «رسالة فى التسامح» بتحريض من صديقه شافتسبرى. حررها باللاتينية ونشرها خلوا من اسمه فى عام ١٦٨٩. وكان يقصد التسامح الدينى بمعنى «أنه ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية». ولهذا، فإن «فن الحكم ينبغى ألا يحمل فى طياته أية معرفة عن الدين الحق»: ومعنى ذلك أن التسامح الدينى يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن «خلاص النفوس من شأن الله وحده» وبسبب هذه الأفكار هوجم لوك فألف رسالة ثانية عن التسامح فى يونيو ١٦٩٠، ورسالة ثالثة فى يونيو ١٦٩٢. وقد نشرت مكتبة الأسرة عام ٢٠٠٥ هذه الرسالة وقامت بالترجمة منى أنيس وقدم لها الدكتور مراد وهبة.



بي بي .. أكثر من اربعين عاماً من الانجازات في مصر

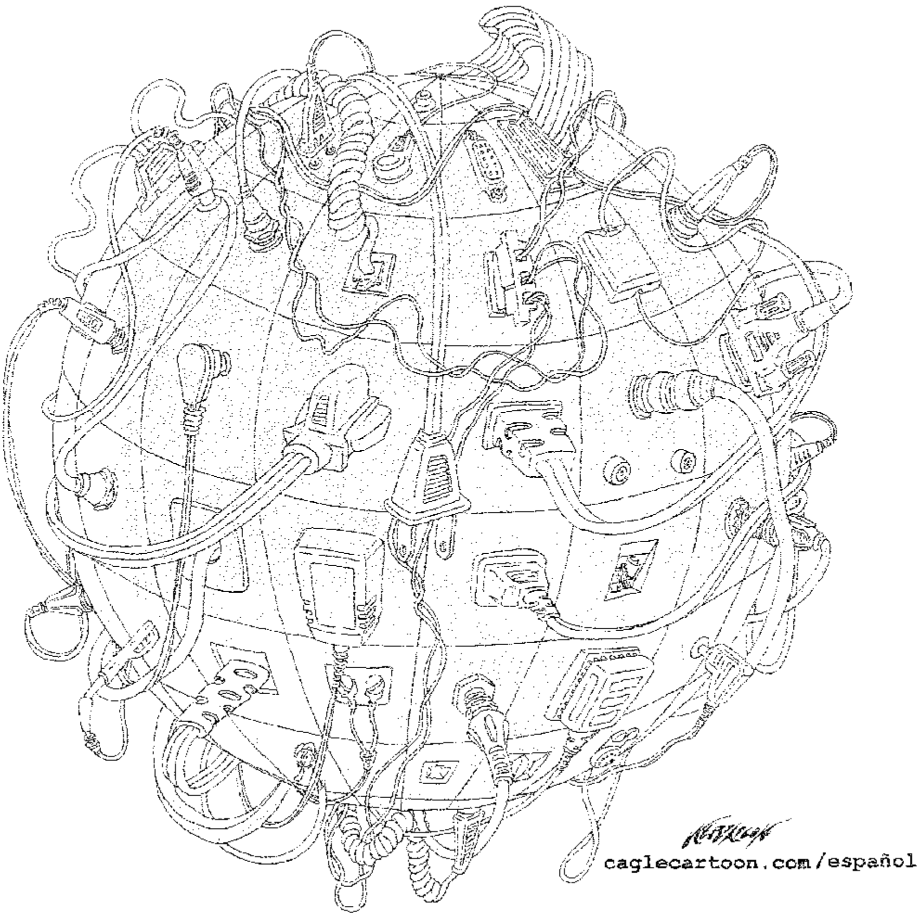
خلال الأربعين عاماً التي شهدت نشاطنا في مصر، بذلت بي بي أقصى جهدها لتكون قوة إيجابية مؤثرة في المجتمع، وسعياً لتحقيق هذا الهدف عملنا بالتعاون مع العديد من الجمعيات المحلية والدولية في مجالات مختلفة كالتعليم، الصحة، الأمان والبيئة بالإضافة إلى المساهمة في الأعمال الخيرية والثقافية. وفي السنوات القليلة الماضية تم تركيز برامجنا على التعليم، التدريب وتطوير المهارات من خلال التعاون مع هيئة فولبرايت، جمعية جيل المستقبل، المكتبات والجامعات المصرية ومنحة شيفننج للجامعات البريطانية. كما نقوم بإرسال نخبة من ألمع الطلاب المصريين المتميزين للدراسة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة وجامعة كامبريدج بالمملكة المتحدة.

هذه مجرد أمثلة لالتزام الشركة بالمساهمة في تحقيق تطوير حقيقي للمجتمع المصري.

لمزيد من المعلومات يرجاء زيارة موقع الشركة على الإنترنت www.bp.com

bp

أكثر من ٤٠ عاماً في مصر



الوهم

❁ ❁ طوال القرنين الماضيين كان المنظرون الاجتماعيون البارزون يعتقدون أن التنمية الحديثة ليس لها سوى نتيجة واحدة. وفى القرن التاسع عشر أكد كارل ماركس وهربرت سبنسر وأوجست كونت أن تقدم العلوم والتكنولوجيا يؤدى إلى نوع واحد من التنظيم الاجتماعى، وأنه ما لم تخفق المجتمعات الحديثة وترتد إلى البربرية فإنه مقضى عليها بالالتقاء فى نظام

بترتيب مع:
New York review of Books

ترجمة: أحمد محمود

كونى. وكان هناك خلاف واسع حول طبيعة النظام الذى كان فى سبيله إلى الوجود. وطبقًا لما قاله كونت، فقد كان ذلك ضربًا من حكم رجال الدين، بينما كان ماركس يعتقد أنه سوف يكون شيوعية مساواتية، أما عند سبنسر فكان الرأسمالية القائمة على عدم التدخل. وفى كل حالة من الحالات كانت صورة المجتمع الصناعى هى ما مكّن الندرة فى ضروريات الحياة من أن تكون لها الغلبة. ورغم اختلاف الرؤى السياسية لهؤلاء المفكرين، فقد اتفقوا فى افتراضهم على أنه مع ظهور التصنيع تكون الرفاهية مضمونة للجميع. وما إن يتحقق ذلك، سوف تتوقف الحرب وسوف يحل النظام الاقتصادى الكونى محل أنظمة الماضى المختلفة والمتصارعة.

شكلت معتقدات مشابهة تفكير الكثير من المنظرين الاجتماعيين فى القرن العشرين. ففى الثلاثينيات أحيا ف.أ. هايك نسخة من نظرية سبنسر الخاصة بالسوق الحرة باعتبارها منتهى التطور الاجتماعى، بينما اعتقد سيدنى وبياتريس وب أن نسخة قديمة للمجتمع الكونى فى المستقبل قد جُسِّدت فى الاتحاد السوفيتى. وفى أواخر الستينيات توقع منظرو «نهاية الأيديولوجيا» مثل دانييل بيل أن تتلاقى الاقتصادات المخططة مركزيًا والمجتمعات الغربية الغنية القائمة على السوق داخل اقتصاد مختلط إدارى. ومع نهاية القرن أصبحت الفكرة الشائعة هى اعتناق المجتمعات فى كل مكان «الرأسمالية الديمقراطية».

لم تثبت الأحداث أيًا من تلك التوقعات. فالتصنيع ينتشر فى كل مكان، ولكن بدرجات متفاوتة من السرعة وبنتائج متباينة. وكما حدث فى الماضى، فإن المجتمعات تتطور فى اتجاهات مختلفة اختلافًا كبيرًا. فقد أخفقت الدولة فى أجزاء من العالم وحلت محلها الفوضى. وفى أجزاء أخرى ظلت الأنظمة السلطوية راسخة رسوخًا قويًا. وتلاقى الاتحاد السوفيتى مع العالم الثالث بدلاً من الغرب الغنى، ولم تحل محله الديمقراطية الليبرالية، بل كانت هناك نسخة

الاعتقاد بأن العولمة المالية تشجع التنمية الاقتصادية فى الدول الفقيرة اعتقاد واهم. وقد يكون من المفيد إدخال الكمبيوتر فى محل للبقالة بنيويورك، ولكن المستهلكين فى لاجوس أفقر من أن يتحملوا التكلفة التى يتطلبها مثل هذا الاستثمار

مفرطة الحداثة من السلطوية الروسية التقليدية.

انتشرت نسخ من الديمقراطية الليبرالية فى أجزاء من الكتلة السوفيتية السابقة، بينما تنتج الديمقراطية فى العراق نمطًا من حكم رجال الدين لا يختلف عن ذلك الموجود فى إيران. وتخلت الصين عن التخطيط الاقتصادى المركزى مقابل نمط من رأسمالية الدولة المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنزعة القومية. وتتحرك بعض البلاد فى اتجاه إصلاح السوق، فى حين تتحرك بلاد أخرى فى الاتجاه المعاكس. وقد اختارت أوروبا توليفة من الديمقراطية الاجتماعية والنظام الاقتصادى الليبرالى الجديد، بينما مالت الولايات المتحدة فى ظل إدارة بوش إلى خليط من الحمائية، والعجز الفدرالى غير المستدام، والرأسمالية الحميمة.

ورغم التفاعل المستمر لمجتمعات العالم المختلفة، فإن العملية تفرز نوعًا من النظام الهجين وليس تلاقيًا على البيروقراط والساسة والجيش نحو وضع الصناعات الآفلة"[1]

يجسد كتاب أوماى ما قد نسميه النموذج الطوباوى التجارى للعولمة. ولكن فكرة أن نظم الحكم القومية آخذة فى التحول إلى نظم هامشية يشاركه فيها منظرو الحكمانية الكوزموبوليتانية cosmopolitan governance الذين يعتقدون أن مؤسسات قوية جديدة متعدية للقوميات فى سبيلها للظهور: وهو الرأى غير الواقعى إلى حد كبير. وبالمثل تقوم الحركات المناهضة للرأسمالية على فرضية أن أنماط التنمية المتباينة الخاصة بالماضى قد استعيض عنها بنظام كونى قمعى جديد. ويفترض مؤيدو العولمة والكثيرون من منتقديها أنها تخلق ظروفًا متشابهة حيثما انتشرت. وسواء أكانوا مرحبين بهذا الاحتمال أم مقاومين له. فكل من الفريقين يقبل أن السوق الكونية تجبر المجتمعات على السير فى طريق التنمية نفسه.

فى كتاب Globalization and its Enemies، يقدم دانييل كوهن أستاذ الاقتصاد فى Ecole Normale Dupérieure بباريس ترياقًا منعشًا لبعض ملامح هذا الإجماع المضلِّل. والنقطة التى ينطلق منها هى الادعاء الذى يبدو متناقضًا بأن معظم الناس فى العالم يرون أن ذلك الإجماع ليس واقعًا بل سراب. والأمر فى رأى كوهن هو أن موجة العولمة الحالية، وهى الثالثة فى تلك السلسلة التى بدأت فى القرن السادس عشر بالفاتحين الإسبان واستمرت فى القرن التاسع عشر مع التجارة الحربية البريطانية، تحدث إلى حد كبير داخل مجال الواقع الافتراضى ولا تمس جزءًا كبيرًا من الحياة اليومية. وشملت عولمة القرن التاسع عشر انتقالات واسعة النطاق للسكان إلى الأراضى الجديدة، بينما تنطوى المرحلة الحالية فى المقام الأول على السلع والصور.

وهو يشير إلى أن "عولمة الوقت الراهن غير متحركة". فالسلع تنتج وتسوق على نطاق الكرة الأرضية ولكن من يعيشون فى البلاد الغنية يواجهون المجتمعات الأخرى بشكل أساسى من خلال التليفزيون والإجازات فى المناطق الغريبة. وهناك هجرات مثيرة للجدل من الناحية السياسية يقوم بها الفقراء من الشرق الأوسط وأفريقيا إلى أوروبا، ومن المكسيك إلى الولايات المتحدة، ولكن المهاجرين فى الوقت الراهن مازالوا يشكلون حوالى ٣ بالمائة من سكان العالم، بينما كانوا فى عام ١٩١٣ حوالى ١٠ بالمائة. كما أن التجارة اتسعت اتساعًا كبيرًا فى الثلاثين سنة الماضية. غير أن جزءًا كبيرًا منها يجرى بين الدول الغنية، ويمثل أعضاء الاتحاد الأوروبى الخمسة عشر القدامى حوالى ٤٠ بالمائة من التجارة الكونية، بينما يجرى التعامل فى ثلثى وارداتهم وصادراتهم داخل أوروبا نفسها. ويقول كوهن إن "العولمة فى الدول الغنية أمر خيالى إلى حد بعيد".

والاعتقاد بأن العولمة المالية تشجع التنمية الاقتصادية فى الدول الفقيرة اعتقاد واهم كذلك. فالأسواق المالية العالمية بها القليل من الحوافز التى تؤهل الدول الفقيرة كى تكون منتجة على المستوى الكونى. وقد يكون من المفيد إدخال الكمبيوتر فى محل لبقالة بنيويورك، ولكن المستهلكين فى لاجوس أفقر من أن يتحملوا التكلفة التى يتطلبها مثل هذا الاستثمار. والنتيجة هى انتشار التكنولوجيا بينما يظل الفقراء على فقرهم.

ومع ذلك فليس السبب هو أن الدول الغنية تضحى بالدول الفقيرة. ففقر

الكــــــــونى!!

جـــــــــون جـــــــراى

نموذج واحد. ومع ذلك مازال الاعتقاد بأن نمطًا مقبولًا على المستوى العالمى للمجتمع أخذ فى الظهور يشكل طريقة تفكير علماء الاجتماع والمعلقين العامين بشأن الظرف المعاصر، وهناك تسليم بأن التصنيع يمكِّن من إنتاج شىء كأسلوب حياة الدول الغنية فى كل مكان.

افتراض الالتقاء واضح فى نظريات العولمة. ففى كتاب Borderless World (١٩٩٠) أعلن منظِّر الإدارة المؤثر كينيتشى أوماى:

يزداد (الاقتصاد الكونى) قوة بالقدر الذى جعله يبتلع معظم المستهلكين والشركات، وجعل الحدود التقليدية تختفى تقريبًا، ودفع

إن الاحترار الكونى الذى نعيشه الآن نتاج فرعى للعولمة، وكذلك التنافس بين الدول للسيطرة على الموارد الطبيعية. ويعنى التصنيع وجود الانبعاثات المتزايدة من محطات الطاقة والسيارات

الدول النامية هو ما يُلقى عليه اللوم فى كثير من الأحيان فيما يتعلق بشروط التجارة الجائرة: ويمكن أن يكون هناك قليل من الشك فى أن الممارسات الحمائية فى الزراعة داخل كل من الاتحاد الأوروبى والولايات المتحدة، على سبيل المثال، أعاقت الدول الفقيرة؛ غير أن كوهن يقول إن التجارة بصورة عامة ليست غير متكافئة على النحو الذى يُظن على نطاق واسع. فالسبب الرئيسى لبقاء الدول الفقيرة على فقرها هو أن لديها القليل مما تريده الدول الغنية أو تحتاجه.

وهو يشير بجفاف إلى أن "فهم عولمة فى الوقت الراهن يتطلب استنكار فكرة أن العولمة

تعوق نمو الفقراء أو تسلعلهم. ففقراء العالم ليسوا مستغلين بقدر ما هم مهملون ومنسيون. وفي الوقت ذاته تمطرهم الصحافة والتليفزيون بصور الثراء التي يفتقرون إليها. ويرى الفقراء أن العولمة ليست حقيقة منجزة، بل هي ظرف يظل بحاجة إلى إنجاز. ومفارقة مرحلة العولمة الحالية هي أنها تحولهم الحاجة إلى حماة أفضل بدون توفير وسيلة تلبية تلك الحاجة.

كتاب Globalization and its Enemies واحد من أكثر الأبحاث التي رأيتها عن هذا الموضوع أصالة وحسماً. وكل من يقرؤه ويفهمه لا يمكن ألا يؤمن بأن المرحلة الحالية من هذه العملية المعقدة وغير المنتظمة سوف تؤدي إلى السوق الكونية السلمية الخاصة بالطوباويين التجاريين؛ أو إلى قبول الرواية البسيطة الخاصة بالحركات المناهضة للرأسمالية التي ترى أن التخلف نتيجة لثروة البلدان المتقدمة. وهناك قدر من الحكمة في كتاب كوهن القصير يزيد على ما في عشرات الكتب الأكثر وزناً؛ غير أن هناك بعض الفجوات المقلقة في التحليل.

ونجد أن كوهن أكثر وعياً من معظم الاقتصاديين الآخرين بالبيئة المادية التي يجري فيها الإنتاج الصناعي. ويتضمن كتابه Globalization and its Enemies مناقشة رائعة للظروف الجغرافية والمناخية المشجعة للتنمية الاقتصادية أو المعيقة لها والأهمية المستمرة للزيادة السكانية. فعلى سبيل المثال، يشير كوهن إلى العلاقة التي تسوء بين أعداد البشر المتزايدة بسرعة والأراضي القابلة للزراعة المتاحة. ففي عام ١٩١٣ كانت مصر بها ١٣ مليون نسمة فحسب، واليوم بها ٧٠ مليوناً. ومن المتوقع أن يكون بها في عام ٢٠٢٥ أكثر من ١٠٠ مليون؛ بينما ٤ بالمائة فقط من أرض مصر قابلة للزراعة.

الأمر الأكثر دهشة من أي شيء آخر هو أن كوهن يولي اهتماماً قليلاً جداً للحدود البيئية للعولمة. وهو يعترف في عدد من العبارات الجانبية بأن المرحلة الحالية قد تعرض التوازن الإيكولوجي للأرض للخطر. فهو يشير إلى أنه «لا يمكن الاستمرار طويلاً في ترك مسألة الاحترار الكوني، أو ثقب الأوزون، أو اختفاء الأنواع للتنظيم الخاص». ومع ذلك يبدو أن كوهن لا يرى بوضوح أن عدم الاستقرار الإيكولوجي جزء أصيل من التغير الاقتصادي الواسع الذي يجري حالياً. وكمثال لذلك، تعيش الصين في الوقت الراهن أكبر وأسرع حركة تصنيع في التاريخ. وهي تعاني في الوقت نفسه من مستويات غير مسبوقة من التلوث. والأزمة البيئية والمرحلة الحالية من العولمة وجهان مختلفان للعملية نفسها.

يقول كوهن إن المرحلة الحالية من الاقتصاد العالمي تنطوي على تحول من الاقتصاد الصناعي إلى الاقتصاد ما بعد الصناعي؛ فبينما نجد أن ٨٠ بالمائة من التجارة الكونية الحالية هي المنتجات الصناعية والزراعية، فإن الصناعة والزراعة لا تمثلان سوى ٢٠ بالمائة فقط من العمالة في الدول الغنية، حيث يمثل قطاع الخدمات حوالي ٨٠ بالمائة. وترى الدول النامية الموجة الحالية مجرد مرحلة أخرى ضمن العملية العالمية للتصنيع التي بدأت قبل بضعة قرون. وما نشهده في الوقت الراهن من اضطراب في بيئة الأرض نتيجة ثانوية لهذه العملية، سواء في البلدان الغنية أو البلدان الفقيرة.

لم يعد هناك أي شك معقول في أن الاحترار الكوني الذي يعيشه العالم حالياً أثر جانبي لاستخدام الوقود الأحفوري. فقد كان استخراج الهيدروكربونات واستهلاكها وما زال جزءاً أصيلاً من التصنيع؛ ولكنه كذلك السبب البشري الرئيسي لارتفاع درجة حرارة الأرض. ويوجد ارتباط واضح بين التصنيع خلال ما يزيد على ١٥٠ سنة مضت وغازات الصوبة الزجاجية المتزايدة. وهناك شك في التقديرات الخاصة بمتى سوف يبدأ التغير المناخي في تمزيق الحضارة الصناعية التي انتشرت بأشكال مختلفة في جزء كبير من العالم. غير أن ملاحظة الذوبان السريع في القلنسوة الثلجية للقارة القطبية الجنوبية وتكهن اللجنة الحكومية الذي يزداد سوءاً بشأن التغير المناخي يشيران إلى أن تغيراً مناخياً كبيراً في سبيله للحدوث سيكون له أثر شديد على الطريقة التي نحيا بها. ومن السهل رفض التنبؤات الخاصة بوقوع كارثة بيئية وشيكة باعتبارها ترويجاً تنبؤياً للفزع والاستمرار في العمل كالمعتاد. إلا أن الأدلة المتصاعدة تشير إلى احتمال متزايد لحدوث تغير مناخي مفاجئ سوف تغرق فيه مناسيب البحر المرتفعة الكثير من مدن العالم الساحلية وتلحق الضرر بمناطق كبيرة قابلة للزراعة. وفي تلك الظروف سوف تكون هناك صراعات خطيرة على موارد الغذاء والماء وواردات الطاقة المتدنية، مع انتقالات على نطاق واسع للسكان، حيث ستضر الملايين من المناطق التي لن تكون صالحة لسكنى البشر.

حتى وقت قريب جداً كانت تلك هي أكثر السيناريوهات سوءاً. وعندما تسرب تحليل نتائج التغير المناخي المفاجئ الذي كلف البنتاجون من قام به واستكمل في أكتوبر من عام ٢٠٠٣ إلى الصحافة البريطانية في فبراير من عام ٢٠٠٤، ووجه بالانتقاد باعتبار أنه يقوم على افتراضات متشائمة بشكل غير معقول فيما يتعلق بنطاق التغير المناخي الجاري حالياً.[٢] وأشار التقرير إلى أن التغير المناخي الوشيك يهدد بتقليل قدرة الأرض على إعالة ما عليها من سكان في الوقت الراهن ويتسبب في وقوع حروب خطيرة على الموارد، وأوصى بمعاملة التحدي الذي يمثله ذلك على أنه أمر يخص الأمن القومي الأمريكي. وأهملت إدارة بوش التحليل والتوصية. إلا أنه بعد سنوات معدودة فحسب تجعل الأبحاث العلمية المتراكمة التوقعات الخاصة بالاضطراب واسع المدى الذي يصيب النشاط الاقتصادي والصراع الجيوبوليتكي الذي يزداد حدة من ذلك النوع الذي تصوره تقرير البنتاجون تبدو واقعية إلى حد كبير.[٣]

إن الاحترار الكوني الذي نعيشه الآن نتاج فرعي للعولمة؛ وكذلك التنافس بين الدول للسيطرة على الموارد الطبيعية. ويعني التصنيع وجود الانبعاثات المتزايدة من محطات الطاقة والسيارات. كما يعني التنافس المتزايد على أنواع الوقود الأحفوري التي تجعل التصنيع ممكناً. ويذكر كوهن أنه حتى الحرب العالمية الأولى كانت الدول الصناعية نفسها تنتج معظم المواد الخام التي تحتاجها. وكان لديها حتى ثلاثينيات القرن العشرين اكتفاء ذاتي في الطاقة بصورة أو بأخرى. وهو يقول إن «الخطة نقضت بسبب الدور الذي قام به نفط الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية فحسب». وهذا تحذير حاسم. فقد أظهرت حرب الخليج في ١٩٩٠-١٩٩١ على نحو لا لبس فيه الدور المحوري المستمر لنفط الشرق الأوسط في الاقتصاد الكوني. ورغم الخطوات التي اتخذت في بعض البلدان لإيجاد مزيج أكثر اتساعاً من واردات الطاقة، فإن المجتمعات الصناعية في كل مكان تعتمد مخزون النفط والغاز الطبيعي المستنفد.

وعلاوة على ذلك فإن الطلب يتزايد باصرار مع ما تحرزه العولمة من تقدم في الصين والهند وأماكن أخرى. وتتنافس الشركات على الموارد المتدنية. والنتيجة هي أن الجيوبوليتيكا الكلاسيكية صارت مرة أخرى ذات أهمية في العلاقات الدولية. وفي القرنين

في عام ١٩١٣ كانت مصر بها ١٣ مليون نسمة فحسب؛ واليوم بها ٧٠ مليونًا، ومن المتوقع أن يكون بها في عام ٢٠٢٥ أكثر من ١٠٠ مليون؛ بينما ٤ بالمائة فقط من أرض مصر قابلة للزراعة

التاسع عشر والعشرين، كان المنظرون الاجتماعيون والاقتصاديون يعتقدون أن التصنيع جعل بالإمكان وجود نظام كوني جديد لن يكون فيه وجود لندرة متطلبات الحياة الأساسية. وبدلاً من ذلك يعيد التصنيع العالمي إنتاج صراعات الماضي على الموارد على نطاق أوسع.

ارتباط الندرة المتزايدة في واردات الطاقة بالتغير المناخي المتسارع هو الوجه الآخر للعولمة. وهو يمثل علامة استفهام كبيرة بشأن اعتقاد كوهن بأن مشكلة العولمة الأساسية هي أنها غير مكتملة، ذلك أنه يوحي بأن استكمالها قد لا يكون ممكنًا. فالمرحلة الحالية مجرد امتداد لعالم الثورة الصناعية الأوسع الذي بدأ في إنجلترا قبل قرنين، ولكنها تزعزع بالفعل النظم البيئية التي تعتمد عليها المجتمعات الصناعية كافة. وسوف يكون أثر توسيع مجال أسلوب الحياة كثيف الطاقة الخاص بالدول الغنية ليشمل سائر البشرية أثر أكبر في القضاء على الاستقرار البيئي.

في الوقت نفسه. وعلى عكس بعض النظريات المضادة للعولمة، ليس هناك تكهن خاص باختيار البشرية بالعودة إلى أسلوب الحياة ما قبل الصناعي. فمثل هذا الاختيار سوف يكون عكس طموحات المليارات من الناس. والتصنيع في الصين والهند له قوة الدفع الخاصة به التي لا يمكن لأية حكومة مقاومتها. وفي أي الأحوال فإن من المشكوك فيه أنه يمكن إعالة عدد من البشر قوامه حوالي تسعة مليارات نسمة، وهو الرقم الذي يشيع التكهن به بالنسبة لمنتصف القرن الحالي، بالأساليب ما قبل الصناعية. وحتى إذا كان بالإمكان دعم العدد الحالي من البشر لبعض الوقت بتلك الوسائل، فسوف يكون ذلك عن طريق التهام ما يتبقى من الحياة البرية في العالم والمزيد من الأنظمة المناخية الكونية غير المستقرة.

وباعتبار أن الأزمة البيئية هي الجانب المضاد للعولمة، فهي قد تخرجها عن مسارها إلى حد بعيد. وإذا كانت هناك طريقة للمضي قدمًا فهي موجودة في الاستخدام الذكي للعلم والتكنولوجيا من أجل إيجاد موارد أقل خطرًا للطاقة. غير أنه من الخطأ أن نظن أن تغيرًا كبيرًا في الطريقة التي نحيا بها يمكن تجنبه الآن. فما من سبيل لمنع التغير المناخي، ولا يمكن إلا التخفيف منه فحسب. ومهما كان ما يجري عمله للتعامل مع آثاره، فمن المؤكد أن هناك تصدعًا وصراعًا على نطاق واسع. والملمح المحدد للحضارة الصناعية المنتشر في كل مكان هو النمو الأسي؛ غير أن هذا النمو يكون محدودًا في النهاية.

إن تحليل كوهن بعيد عن المعتقدات الراسخة بشكل يبعث على الانتعاش، ولكنه كشأن الاقتصاديين كافة يقاوم هذه النتيجة. فهو يفرق بين نوعين من النمو الاقتصادي، وهما النوع «السميثي» Smithian الذي يعكس رؤية آدم سميث في كتاب The Wealth of Nations الذي يتحقق فيه النمو عن طريق الانتفاع من فوائد تقسم العمل، والنوع «الشومبيتري» Schumpeterian الذي يحركه التجديد التكنولوجي المستمر. وفي وقوع غير متوقع في المعتقدات الاقتصادية التقليدية، يؤكد كوهن أنه بينما ينتهي النمو من النوع الأول باستنفاد نفسه، فإن «النمو الشومبيتري مسلم به بلا حدود».

إلا أنه رغم اختلاف نوعي النمو هذين من نواح مهمة، فهما متشابهان في اشتراطهما مدخلات كبيرة من الطاقة لا يمكن أن تأتي في الوقت الراهن إلا من البترول ومشتقاته؛ وهي الموارد التي لا تتسم بالمحدودية فحسب، بل إن لاستخدامها على نطاق واسع أثرًا في تأجيج غازات الصوبة الزجاجية. (سوف يتحاشى استخدام الاندماج النووي لتوفير الطاقة تلك النتيجة، ولكن يبدو أنه لن يمنع التغير المناخي الذي بدأ بالفعل.) ويمكن للاقتصاد القائم على التجديد التكنولوجي الرد على تلك التحديات أفضل من غيره، ولكن لا يمكنه الانفصال عن البيئة المادية للأرض. ويعتمد كل من نوعي النمو على الموارد سريعه النفاد ومواجهة رد الفعل الإيكولوجي المضاد الخاص بالتغير المناخي. ومفارقة العولمة أعمق مما أدركه كوهن. فهي في الوقت الراهن ليست خيالية أكثر منها واقعية فحسب، بل إنه لا يمكن تحقيقها تحقيقًا تامًا.

جوهر العولمة

أحد الملامح القيمة لكتاب سوزان بيرجيه How We Compete هو النزوع الصحي إلى الشك فيما يتعلق بادعاء التقاء نماذج النمو الاقتصادي المختلفة في النهاية. وكما تقول بيرجيه، فإن هناك اتفاقًا عريضًا على القوى الأساسية التي تحرك العولمة: تحرير كبير لتدفقات التجارة ورأس المال، ورفع القيود، وتقليل تكلفة الاتصالات والنقل، وثورة (تكنولوجيا المعلومات) التي تجعل بالإمكان تحويل المعلومات الخاصة بالحدود بين التصميم والتصنيع والتسويق إلى النظام الرقمي والكشف عن تلك الوظائف في الأماكن المختلفة، وتوفر أعداد كبيرة من العمال والمهندسين في البلاد منخفضة الأجور.

تفترض نماذج الحكمانية أنه ما إن توجد العولمة حتى تكون الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تتكيف بها الشركات هي تبني نفس الممارسات التجارية. والعولمة في هذه الرؤية تفرض نفسها بنفسها. ولكن هذه الرؤية، كما تشير بيرجيه، لا يدعمها التاريخ. ذلك أن الاقتصاد الكوني الذي وُجد قبل الحرب العالمية الأولى كان أكثر انفتاحاً وبلا حدود أكثر من ذلك الموجود حالياً. ورغم ذلك فقد انهار في عملية بلغت ذروتها في الولايات المتحدة عندما استعيض عن قانون سموت-هولي للتعريفة الجمركية لعام ١٩٣٠ باقتصادات فترة ما بين الحربين المغلقة الأشبه بالاكتفاء الذاتي. ومهما كان ما يبدو عليه إلتقاء العولمة من إحكام، فهي ليست غير قابلة للنقض. فالواقع أن آثار العولمة التمزيقية غالبًا ما تؤدي عبر الزمن إلى نقضها.

تفترض النماذج المعيارية أن العولمة معناها فرض طريقة واحدة لأداء الأعمال على الجميع، ولكن هذا لا يدعمه بحث سوزان بيرجيه الذي أجرته على شركات كثيرة في أنحاء مختلفة من العالم، فهي تقول إن الاعتقاد الشائع هو أن «العولمة تجبر الجميع على السير في الطريق ذاته. غير أن هذا ليس هو ما وجده فريقنا». وبناءً على دراسة استمرت خمس سنوات قام بها مركز الأداء الصناعي بمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، تقدم سوزان بيرجيه قدرًا كبيرًا من الأدلة الخاصة بالإستراتيجيات المختلفة التي تبنتها خمسمائة شركة دولية للبقاء والازدهار في السوق الكونية. ونتيجة ذلك تحليل حافل بالمعلومات على نحو موثوق به يستكشف الطرق الكثيرة المختلفة التي ترد بها الشركات بنجاح على المنافسة الكونية. فشركة ديل للكمبيوتر تركز بقوة على التوزيع وتتعاقد مع شركات في الخارج، في الهند على سبيل المثال، للقيام بعمليات تصنيع المكونات كلها، بينما تصنع سامسونج كل شيء تقريبًا بنفسها. إلا أن كلتيهما شركة ناجحة تنمو بسرعة. وتجد جنرال موتورز صعوبة في التكيف مع العمالة مرتفعة الأجر، بينما تحقق تويوتا، التي تقوم بالإنتاج داخل اليابان أو في الدول المتقدمة الأخرى،

كان المنظرون الاجتماعيون والاقتصاديون يعتقدون أن التصنيع سينهي الندرة في متطلبات الحياة لكنه أعاد إنتاج صراعات الماضي على الموارد على نطاق أوسع

نجاحاً كبيراً. وهذا معناه أنه عندما تواجه الشركات تحديات مشابهة فإنها يمكن أن تنجح أو تفشل بطرق مختلفة.

بعد أن تكرس سوزان بيرجيه جزءاً كبيراً من تحليلها للمآزق المحيطة بالتعاقد على إنتاج المكونات في الخارج، تنتهي إلى أن خطر ضياع فرص العمل المستمر في الولايات المتحدة حقيقي بشكل جزئي على الأقل. فالكثير من الاقتصاديين يصرون على أن فرص العمل القديمة مفقودة، بينما سوف تظهر التكنولوجيات والصناعات الجديدة لتحل محلها. ولا ترفض سوزان بيرجيه هذا الرأي رفضاً تاماً، بل إنها تشير إلى أن تجربة من استغنى عنهم ولا يمكنهم العثور على فرص عمل بدون قبول خفض كبير في الأجر قد تشير إلى اتجاه فات على اقتصاد الاتجاه العام: «بعد الكثير من الإنذارات الكاذبة، ربما يكون المتشائمون بشأن التقدم التكنولوجي والعمالة قد اكتشفوا إنذاراً حقيقياً هذه المرة». فالتعاقد على إنتاج المكونات في الخارج يمثل خطراً حقيقياً على العاملين؛ غير أن سوزان بيرجيه تعتقد أن بالإمكان تحاشي «السباق نحو القاع» إذا قبلت الشركات بأن توظيف العمالة الرخيصة ليس هو الطريقة الأكثر فاعلية للرد على المنافسة الكونية، والأنشطة التي تنجح على مر الزمن تنطوي على ظروف لا يمكن لشركات أصولها الأساسية هي العمالة الرخيصة أن تجاريها: مثل علاقات العمل طويله المدى مع العملاء والموردين والمهارات المتخصصة. فليست سياسة الشركات الخاصة بخفض الأجور هي الوصفة المناسبة لنجاح الشركات طويل المدى.

تقول سوزان بيرجيه بوضوح إن الشركات لا يمكن أن تقوم بمفردها بكل التعديلات اللازمة، فالحكومات لها دور كبير في خلق البيئة التي تخطط فيها الأعمال للمستقبل، ولكن طريقة تحقيق الحكومات لذلك سوف تعتمد على نوع الرأسمالية التي لابد لها من التعامل معها. وكما تعترف هي في مناقشة واضحة وجلية، تتخذ الرأسمالية أشكالاً شتى تعكس تقاليد ثقافية ونظماً سياسية مختلفة. ويمكن داخل هذا التنوع الكبير تمييز نوعين مختلفين من اقتصاد السوق:

اقتصادات السوق الحرة، مثل اقتصاد بريطانيا والولايات المتحدة، التي يتم فيها تخصيص الموارد وتنسيقها في المقام الأول من خلال الأسواق، واقتصادات السوق المنسقة، مثل اقتصاد ألمانيا واليابان، التي يستخدم فيها التفاوض، والعلاقات طويله المدى، وغير ذلك من ميكانيزمات اللاسوق لحل القضايا الأساسية.

تتنافس هذه الرأسماليات المتباينة وتتعلم من بعضها البعض، ولكن النتيجة هي التلاقح، وليس التطور في اتجاه نموذج موحد. وما ينجح لا يختلف من شركة إلى أخرى فحسب، بل من بلد إلى آخر كذلك. فليست مجموعة واحدة من السياسات أو المؤسسات هي التي توفر الرفاهية في المجتمعات كافة؛ أو للشركات جميعها. وليس الاعتقاد بأن العولمة تعني انتصار طريقة واحدة للقيام بالأعمال خاطئاً من الناحية التاريخية فحسب، بل إنه أساس خاطئ على نحو خطير لاستراتيجية الشركات. وتقول سوزان بيرجيه، ملخصة نتائج سنوات من الأبحاث التي أجراها فريقها:

النجاح في عالم من المنافسة الكونية مسألة اختيارات، وليست مسألة البحث عن الطريقة الأفضل؛ فنحن لم نكتشف اعتقاداً خاطئاً بشأن العولمة أكثر خطورة من ذلك الوهم الخاص باليقين الذي لا ريب فيه.

الاعتقاد بأن الدول القومية مازالت محورية في المجتمع الكوني إحدى الفرضيات الأساسية لجدل باري لين في كتابه End of the Line. ففي جدل واسع المدى خضع لبحث دقيق، يتحدى لين الاعتقاد بأنه من خلال زيادة الاعتماد المتبادل بين اقتصادات العالم تزيد العولمة بالتالي استقرار تلك الاقتصادات. ذلك أن أثرها على العكس من ذلك يقلل الاستقرار؛ ولا تستثنى من ذلك الولايات المتحدة. ويعلن لين أن «خمسين عاماً من عولمة» لصناعة «منطلقة بأقصى سرعة، لا تقيدها أية إستراتيجية أو رؤية أمريكية رسمية، أدت إلى جعل الشعب الأمريكي يعتمد على مشاع، صناعي كوني لا سيطرة له عليه إلى حد بعيد وتمزقه العيوب الهيكلية الأساسية».

يرى لين أن جوهر العولمة ليس السوق الكونية الموجودة منذ زمن بعيد في الكثير من السلع، بل هو التنظيم الكوني للإنتاج الذي يجري حالياً في الشبكات الشاسعة التي لا يسيطر عليها أحد أو يفهمها فهماً فعلياً. وحققت شركة مثل وال مارت قدراً كبيراً من النجاح عن طريق التعاقد على تصنيع ما تريده في الخارج، حيث تشتري سلعاً بمليارات الدولارات من الصين، على سبيل المثال. وهي «لا ترى حاجة حتى إلى فهم عملية التوريد وعملية الإنتاج، ناهيك عن إدارتهما بحرص على المدى الطويل». فعندما يجري التعاقد على الإنتاج على المستوى الكوني، يزداد عدد الشركات التي تصبح أدوات للتجارة والتجزئة، مع عدم وجود الرغبة أو الاهتمام اللازمين لإدارة عملية الإنتاج. وليس الإنتاج وحده هو الذي تطور، بل تطورت الإدارة كذلك، بحيث لم يعد هناك أحد لديه رؤية شاملة. وهذا هو ملمح الاقتصاد الكوني الذي يراه لين الأكثر إثارة للفزع، بينما يمتدحه من يقدرون السوق لاستطاعتها تحقيق النتائج التي لم يخططها أحد. ولأن نظام الإنتاج الكوني يتعدى الحدود القومية، فليس هناك من هو مسئول عن ضمان كونه نظاماً مأموناً: «لا أحد يبحث عن احتمال الخطر في النظام... (و) لا يقبل أحد تحمل أية مسئولية عن احتمال الخطر في النظام».

كما يشير لين، فإن عدم مواجهة أخطار الإنتاج الكوني يرجع إلى حد ما إلى الإحياء الذي ينطوي على مفارقة تاريخية للأيديولوجيات الليبرالية الكلاسيكية التي يعتقد أن التجارة الحرة فيها تعزز السلام. وفي كتابه الشهير The Great Illusion يقول نورما أنجل إن الاعتماد المتبادل الاقتصادي المتزايد جعل الحرب غير مجدية وغير محتملة؛ وهو الرأي الذي روج له في القرن التاسع عشر المتحمسون للتجارة الحرة مثل ريتشارد كوبدن. وقد نُشرت كراسة أنجل في عام ١٩٠٩ وثبت عدم صحة مقولته بعد خمس سنوات عندما اندلعت أكثر الحروب تدميراً في التاريخ. ولكن مازال هناك اعتقاد بأنه حين تصبح اقتصادات الدول المختلفة أكثر تكاملاً مع بعضها البعض تصبح أنظمتها السياسية أكثر ديمقراطية، والنتيجة هي أن يصبح العالم أكثر سلاماً.

من الناحية العملية، غالباً ما يتجح التكامل الاقتصادي الكوني المتزايد بطريقة أخرى. ويلاحظ لين أنه بسبب الروابط الاقتصادية القوية بين البلدين يصبح الجيشان الديمقراطي في الصين أمراً يزعزع الاقتصاد الأمريكي إلى حد كبير. وإذا أغلقت الموانئ الصينية أو أوقف العمل في مصانع الإنتاج، بواسطة الحكومة الصينية أو نتيجة للاستياء الشعبي، فسوف ينقطع تدفق السلع إلى الاقتصاد الأمريكي على نحو كبير جداً. وفي تلك الظروف سوف تجد الولايات المتحدة نفسها تساند النظام الحالي في بكين: «ورغم ذلك فقد نجد أنفسنا متعاونين مع المتشددين في بكين لقمع إرادة الشعب الصيني، لكي نحمي خطوط إمدادنا».

تمتد خطوط الإمداد الطويلة لشبكة الإنتاج الكوني إلى داخل بلدان

جوهر العولمة ليس السوق الكونيـة الموجـودة منذ زمن بعيـد في الكثير من السلع، بل هو التنظيم الكوني للإنتاج الذي يجري حالياً في الشبكات الشاسعة التي لا يسيطر عليها أحد

كثيرة تحكمها أنظمة مستبدة. وأى تهديد خطير لتلك الأنظمة سوف تكون له أصداء كونية، ولن يكون من السهل على الدول الديمقراطية الوقوف إلى جانب المنشقين. فالتجارة الحرة تحتاج إلى الاستقرار أكثر من احتياجها إلى الديمقراطية، ويصدق هذا بشكل خاص عند توزيع الإنتاج على المستوى الكونى. ونجد فى الوقت نفسه أن الاستقرار ليس مضمونًا فى حالة الشئون الدولية الراهنة. ذلك أنه كما كان الحال فى الماضى، فإن للدول أهدافًا استراتيجية مختلفة: وهى تقدر أمنها تقديرًا كبيرًا وسوف تسعى إلى تعويق قوى السوق الكونية إذا ما بدا أنها تهدد ما تراه هى مصالح قومية حيوية. والمعقول فقط هو توقع أن تؤدى هذه الاختلافات أحيانًا إلى الصراع.

مادام كتاب End of the Line وصفة للسياسة، فهو دعوة إلى إعادة تأكيد المصالح القومية الأمريكية. وعلى عكس الكثير من المحللين فى أمريكا والدول الأخرى، يعترف لين. الزميل البارز فى مؤسسة أمريكا الجديدة. بأن النظام الاقتصادى الكونى الحالى ليس نموًا عفويًا. إنه إلى حد كبير من صنع النفوذ الأمريكى، حيث جرى تشكيله من منطلق الاعتقاد بأنه سوف يخدم المصالح الأمريكية. غير أن النظام الذى وضع لا يعمل باستمرار لمصلحة أمريكا، كما أنه لا يخلق استقراره بنفسه:

الاقتصاد الكونى من خلق الدولة الأمريكية. ولو غاب الجهد المتعمد الذى تقوم به الولايات المتحدة لإدارة هذا النظام. بطرق تتكيف مع الغالبية العظمى من الشعوب فى أنحاء العالم التى تعتمد عليه الآن. لانفرط عقده رويدًا رويدًا.

يتسع نطاق مقترحات لين الخاصة بالتغير السياسى اتساعًا كبيرًا، ولكن الملمح الذى تشترك فيه جميعًا هو أنها تمثل تحولاً واضحًا عن الإيمان الساذج بالآثار الحميدة لقوى السوق الكونية الذى شكل السياسة الأمريكية منذ نهاية الحرب الباردة. وهنا نجد أن تحليله يدل على التحول الجارى فى الرأى. فالوضع المتدهور باطراد فى العراق والأثر السلبى للتعاقد على الإنتاج فى الخارج يقوضان الإيمان العام بأن أعمال العولمة بصورة عامة فى مصلحة أمريكا. وفيما يتصل بتكلفة الحرب المتزايدة، قد يحدث هذا التغير فى المزاج كذلك تحولاً فى السياسات الأمريكية فى اتجاه أكثر اهتمامًا بالداخل. وبعد أن قادت الولايات المتحدة العالم إلى العولمة، فهى قد لا تكون بعيدة عن اتخاذ الخطوة الأولى نحو التراجع عنها.

لنماذج النمو الاقتصادى التى تتوقع التقاء المجتمعات فى نظام عالمى منسجم جذور عميقة فى التفكير الغربى. وليس مستغربًا إحياؤها فى نظريات العولمة فى أعقاب الحرب الباردة: إلا أنها تعكس ظروف القرن التاسع عشر، عندما لم يكن هناك شك فى الحدود البيئية للتوسع الصناعى. وهى لا تأخذ فى اعتبارها حقيقة أن التصنيع على المستوى الكونى يكشف ندرة الموارد الطبيعية بينما يثير رد فعل إيكولوجيًا عنيفًا. وسوف تحدد هذه التطورات التى تشكل الجانب الآخر من العولمة مسارها المقبل. ■

الهوامش

(١) The Borderless World; Power and Strategy in the International Economy (HarperBusiness, 1990), p. xi.

(٢) ظهر قدر من محتويات التقرير فى The Observer, London, February ٢٢، ٢٠٠٤. والتقرير، An Abrupt Climate Change Scenario and Its Implications for United States Security، الذى كتبه بيتر شوارتز ودوج راندل متاح بشكل كبير على الإنترنت.

(٣) انظر Jonathan T. Overpeck and Bette L. Otto-Bliesner et al., "Paleoclimatic Evidence for Future Ice-Sheet Stability and Rapid Sea-Level Rise," Science, Vol. 311, No. 5768 (March 24, 2006), pp. ١٧٤٧-١٧٥٠. يلخص المؤلفان ما توصلا إليه من نتائج بقولهما: «تشير آخر الأبحاث إلى أن ارتفاع درجة حرارة القطبين بحلول عام ٢١٠٠ قد يصل إلى مستويات مشابهة للمستويات التى كانت عليها قبل ١٣٠ إلى ١٢٧ ألف سنة وارتبطت بمناسيب البحر التى كانت ترتفع عدة أمتار عن المستويات الحديثة». وباستخدام نموذج على الكمبيوتر، وجد المؤلفان أن التغير المناخى قد يجعل العالم أكثر دفئًا بمقدار ٣ إلى ٥ درجات مئوية فى وقت لاحق من هذا القرن. وذكر البروفيسور أوفربيك مدير معهد دراسة كوكب الأرض بجامعة أريزونا أنه عند ارتفاع منسوب البحر بمقدار متر واحد سوف تختفى جزر المالديف، وسيكون معظم بنجلاديش غير صالح للسكنى، وستكون مدن مثل نيو أورليانز «خارج العمل». وقد جاء ذلك فى صحيفة «الجارديان» فى ٢٥ مارس ٢٠٠٦.

كتاب الزاوية

رسالة فى التسامح

اختلاف الدين

أولاً: أعتقد أن أية كنيسة ليست مكلفة، بحكم واجب التسامح، بالاحتفاظ بأى إنسان فى حضنها، يصر - رغم التنبيهات - على الخروج على قوانين المجتمع، لأن هذه القوانين هى أساس الرباط الاجتماعى. فإذا سمح بانتهاكها من غير عقاب فإن المجتمع سرعان ما يتفكك. ومع ذلك فإنه فى مثل هذه الحالة يجب ألا يضاف إلى الحرم (الطرد من الكنيسة) أى خدش سواء بالكلمة أو بالفعل مما يترتب عليه إحداث ضرر فى بدنه أو فى ممتلكاته. لأن استخدام القوة من اختصاص الحاكم وحده. كما أنه لا يحق لأى إنسان، فى أى وقت، استخدام القوة إلا للدفاع عن النفس ضد أى عنف غير مشروع. إن الحرم لا ينتزع، ولا يمكن أن ينتزع من المحروم أيًا من خيراته المدنية التى يمتلكها، لأن هذه الخيرات تستند إلى حماية القانون المدنى والحاكم المدنى. ثانيًا: ليس من حق أى شخص، بأى حال من الأحوال، أن يحقد على شخص آخر فى شأن متعه المدنية لا لسبب إلا لأنه ينتمى إلى كنيسة أخرى أو يؤمن بدين آخر. فكل الحقوق والامتيازات التى تخص هذا الشخص من حيث هو إنسان أو من حيث هو مواطن من اللازم أن تكون محفوظة له ودون أن تنتهك. ذلك أن هذه الحقوق والامتيازات لا علاقة لها بالدين. ومن ثم يجب ألا يلحق هذا الشخص أى عنف أو ضرر سواء كان مسيحيًا أو وثنيًا. نعم، يجب ألا نقنع بوضع معايير ضيقة للعدالة والمحبة والإحسان، بل يجب أن نضيف أيضًا السماحة.

مـا بيـن «عـتب» شـلبى

يحيى الرخاوى

☸☸ لا أعرف ما الذى جعل قنديل أم هاشم يقفز إلى وعيى وأنا أقرأ رواية «لحس العتب» لخيرى شلبى، أهو التعمق فى حضور «المكان» برغم الاختلاف الشديد بينهما؟ أهو التباين بين الوصف المتناهى الدقة لخروج الداخل، وبين الحدس المتناهى الكشف لداخل الخارج؟ أهو المسافة الزمنية الواقعة بين كتابة العملين (١٩٣٩ - ١٩٩١)؟ برغم قرب زمن الأحداث نسبيا؟ أهو تميز الكاتبين تميزا إبداعيا ومصريا، كلٌ بطريقته؟ أهو المقابلة بين ريفنا القديم، وقاهرتنا القديمة، بما يحمل من دلالات؟ أهو تناول كلا العملين لما يسمى التطبيب الشعبى على مستويين متناقضين تماما؟

لعله كل ذلك. ☸

☸☸ صدرت الطبعة الأولى لرواية «لحس العتب» سنة ١٩٩١، يقول عنها مؤلفها: «إنها لم تقرأ جيدا» وهو يغار على وفرة إبداعه وتميزه، أنها «هى الرواية الأحب إليه». وها نحن نحاول يا عم خيرى أن نقرأها معا لنرى لم هى «الأحب» إليك، فربما هى ليست كذلك عندنا. فنحب أغلب رواياتك دون تفضيل غالبا.



خيرى شلبى من أبدع من كتب عن الريف المصرى. استطاع أن يحضر القارئ معه فى هذا العمل داخل المندرة والخزنة، وحتى تحت الترابيزة، سواء فى حركة مواكبة، أو من خلال دعوة مباشرة مثل وصفه لداخل المكان وكأنها دعوة للقارئ أن «اتفضل» مثلما يدعو الفلاح الجالس على باب داره المارة للدخول: «... ويجد كرسيا عباسيا بصينية نحاسية تضع فوقها صينية الشاى الذى سيجىء له بعد دخوله بدقائق». نجح الكاتب مصادفة، لكن نادرا، فى أن يمد الداخل إلى الخارج، ولكن فى لقطة عابرة لم تغص بدرجة كافية فى حضن الطبيعة وإنغامها (الذى اعتبرناه أنه قسم العناية المركزة لشفاء الطفل الراوى «فخرى» فيما بعد). نستمع له ص ٩.. فإذا انفتح النصف العلوى من الشباك.... حينئذ يندهن شكل الضحى بلون السماء الصافية. (ثم الحركة) وما أسرع ما تثوت الشمس غارقة فى خجل الحياء تاركة فوق الحائط المواجه بقعة من دمائها كالكرة الحمراء، تظل تضيق وتضيق إلى أن تمحوها ظلال المغيب، هذه الظلال التى ظلت تسكن المندرة منذ سنوات طويلة، منذ أن كفت مندرتنا عن استقبال الضيوف المهمين. إلخ». خيل إلى أنه حين أطلت الطبيعة بكل هذا الصفاء، إنما حضرت للتعزية فى إفلاس الحياة بإعلان المرض والعجز والجمود» (ص ٩).. «بات منظرنا مألوفا كأنه جزء من الكنبه» (ص١٥)..... ثم جلستنا القرفصاء، معا لا نفعل شيئا ولا نتكلم ولا نبتسم ولا نبكى كأننا فى انتظار حكم سيصدر علينا «وصار ضيوف أبى يسموننا المتهمين» (ص ١٤).

بدت الرواية كأنها مسرحية ذات فصل واحد. برغم سفرة فخرى للعلاج. حيث بدا هذا السفر كحدث مكمل فى خلفية نفس الفصل من المسرحية التى دارت أحداثها بين المندرة والخزنة. فوق وتحت وحول الترابيزة طول الوقت. كانت المناظر الخارجية أقرب إلى الحكى منها إلى التصوير الخارجى مثل وصف منظر الشيخ كعبلها الكفيف وهو «يمشى بجنبه جنب الحائط.. يعرف جيدا وبحنكة - متى يحود فيحود...» (ص ٢٨).

يكتمل حضور المكان بما يجرى فيه، وحوله. لو تصورنا جلسة ضيوف عبد الودود أفندى والد فخرى فى أى مكان آخر غير المندرة بعيدا عن الترابيزة، لوصلتنا رسائل أخرى. صور شلبى مجالس السياسة فى الريف المصرى القديم بحيوية يفتقدها الجميع الآن،

و«قنــــــــــديل» حــــــــقي

ليس المكان في الوعي الجمعي البشري

وحين عينوا والد الراوي «عبد الودود أفندي» رئيسا للوزراء ولم يفعل سوى أن هتف لوزارته باسم عائلته «تحيا الوزارة الزعلوكية» لم يرد أحد هتافه. فأقسم بالطلاق أنهم يكرهونه (بما في ذلك من دلالات) وانتهى الموقف تقريبا بقول محمود جميل «قدر يا أخي أننا لقيناك ما تصلحشي للوزارة هتسيبك ولا نرفدك»؟ كان للكفيفين الشيخ محمد بقوش (كعبلها) والشيخ زيدان زيدان (حامل عالمية الأزهر) دورهما المألوف في مثل تلك الأيام، بما في ذلك أن يسحب الأول الاخير يرشده للطريق، كذلك قدم خيري خفة ظل الفلاحين الساخرة غالبا. جنبا إلى جنب مع قوت يومهم من الحقد الطبيعي، والشماتة الصعب إخفاؤها (الترابيزة مطمع الجميع). كذلك رسم تجلي الاهتمام السياسي الريفي البسيط، الذي يتجاوز الشأن المحلي إلى السياسة الخارجية (الحديث عن الحاج هتلر) كل ذلك كان من ملامح الريف المصري في ذلك الزمان.

من فرط دقة الوصف، حضرني المكان بروائحه ودرجات إضاءته، وملمسه وريحه جميعا؛ وصلني شعور حسي بالظلام أحيانا، وبرائحة الرطوبة أحيانا، كما سمعت فحيح الوحدة، وغثيان العشوائية المتناثرة عنا، خاصة وأنا أبحث معهم تحت الترابيزة عما تدحرج مني وأنا أقرأ.

هذا الجزء من الدراسة يتناول المكان كما جاء في لحس العتب، مقابلة بالمكان في قنديل أم هاشم، حضورا في، وجدلا مع : الوعي البشري الفردي والجمعي.

الـــتـــرابـــيــــزة

أتيحت لي فرصة عابرة لمشاهدة فيلم قصير من إستونيا باسم «المنضدة» عرض في مهرجان الاسماعيلية التاسع (٢٠٠٥) من إخراج «جلينا جرلين» و«ماري ليس» و«آورماس جويميس» حاولت أن أجد أية إشارة مباشرة لما هو منضدة أو مائدة (أو ترابيزة) ففشلت، وتصورت أن القائمين عليه تعمدوا ذلك ليتيحوا للمشاهد والناقد فرص أن يرى ما يرى، ربما مثلما فعلت ناقدة حاذقة (أمل زكي) حين اعتبرت«ان المائدة في الفيلم.... هي المكان و الزمان والرمز والأسطورة، هي أستونيا، هي مخاض الولادة ومقبرة الموت وباعثة الحياة.......... هي تلك الأرض القوية الصلبة التي يقف عليها المدافعون عنها يطالبون بالغناء سوياً و الصمت سوياً والتنفس سويا والفناء سويا....إلخ. شعرت أن رواية خيري هي أولى بهذا الاسم «الترابيزة» (وليس المائدة أو المنضدة)، ليس فقط لأنها تبدأ بها وتنتهي بها، ولكن لأن وجودها المحوري بدا لي أنه هو ما يميز هذه الرواية أكثر من ظاهرة التطبيب الشعبي سلبا وإيجابا، حيث يمثل «لحس العتب» الجانب السلبي من ذلك.

تبدأ رواية «لحس العتب» حول ترابيزة في وسط المندرة، وتنتهي وقد نزعت الترابيزة من الدار نزعا بعد أن انهار عنها جدار العمر الذي سحبت إليه قسرا في فترة من تاريخ حياتها. تدور جميع الأحداث تقريبا حول هذه الترابيزة، أو فوقها، أو بجوارها أو تحتها أو بالقرب منها أو حتى بعيدا عنها، حتى حين سافر «فخري» إلى البندر للعلاج، تصورت أن هذه الترابيزة ظلت تمثل خلفية متألقة وراء خشية أن يتغير (ولو إلى الشفاء) بعيدا عنها، وسرعان ما استعادته (الترابيزة) كما هو. بدأ الرواية هكذا:





«ليست هذه الترابيزة العجيبة هي كل ما تبقى...» (ص ٥). كما كانت آخر كلمات الرواية عن الترابيزة حين قال الوالد: «..... وحين كانت الذكريات تجرهم إلى الحديث عن الترابيزة الشهيرة كان أبي يبتسم قائلا: الملك فارق نفسه انزاح عن عرشه! سبحان من له الدوام» (ص ٦٦). انتهت الرواية إذن بنزول هذه الملكة، الترابيزة، عن عرشها: الناس والذاكرة.

التمحور حول مركز ما

لكل منا محور أساسي يدور حوله حياته. يجرى ذلك فى مستوى ما من الوعى، حتى لو لم ندركه. يتجلى أثر ذلك فى الشعور، أو يظل كامنا فى مستوى ما من الوعى طول العمر. أحيانا يكون لهذا المحور اسم نظرية أو أيديولوجى: بلغة سيلفانوا أريتى يمكن أن يكون «الفكرة المركزية». وبلغة الأساطير: الأيقونة ذات السحر الغامض. وبلغة الإسلام الحقيقى: أنه «لا إله إلا الله» وهكذا. إلا أنه لا يتحتم دائما أن يعرف أى منا تحديدا حول أى محور يدور. ولا هذا ممكن معظم الوقت. ثم إن أى محور هو ليس ثابتا بالضرورة. هو قابل للتغير والتعديل مع كل ولادة جديدة على مسار النمو. كذلك فإن أى واحد منا عادة ما يُسقط (و/أو يزيح) موضوع تمحوره خارجه على رمز أو حدث، بوعى أو بغير وعى.

وصلنى أن الراوى فخرى، فى مسح العتب: قد تمحور حول تلك الترابيزة مثلما فعل أبوه وأسرته. كل بطريقته. وأيضا: بما تعنيه مختلفا عند كل منهم. فخرى زحف على سطحها طفلا، ودار حول أثرها صبيا، وبحث تحتها تلميذا مستكشفا، وحادث أتلاءها وأشياءها خبيرا، لكنه فى النهاية قفز بعيدا عنها و كأنه وُلد من رحمها بالرغم منها حين انطلق إلى الخارج (الشارع/الطبيعة) بعد أن شفى بتناغم وعيه مع وعى حقيقى آخر فى رحاب الوعى الإيقاع الحيوى الطليق.

حضور المكان فى الوعى

لست متأكدا إن كنا نعرف حقيقة معنى: «استحالة وجودنا إلا فى مكان ما». إن أى شىء حى، أو غير حى، لا يوجد منفصلا عن المكان الذى هو فيه، لكن الإنسان يتميز، بالإضافة، بقدرته على الوعى بالمكان، بدرجات مختلفة. من ضمن خداعنا لأنفسنا رحنا فتصور أننا نعرف ما هو المكان، وأننا نعايش علاقتنا به بوضوح أكثر من الزمن، وبالتالى حاولنا أن نفهم إشكالة الزمن من منطلق المكان، تصورنا أننا كما يمكننا أن نتجول فى المكان ذهابا وجيئة، شرقا وغربا، يمكننا أن نتجول فى الزمن بنفس الطريقة، وبهذا نكسر سجن الزمن التتبعى، الذى لكى ندركه، علينا أن ننفصل عنه لنتبعه أو نقيس خطواتنا به. المكان ليس بهذه البساطة التى تصورناها لنفهم الزمن من خلاله. المكان ليس مساحة للتجوال ولا هو تعبين للزمن. المكان والوعى به وبما فيه هو الذى يموضع العلاقات بيننا وبعضنا، وبين الأشياء وبعضها، وبيننا وبين الأشياء. العلاقة بالموضوع: هى «علاقة بالآخر فى مكانه» العلاقة بالموضوع تشمل: العلاقة بالأشياء فى حضورها وغيابها وتغيرها، فى جدلها المتجدد بوعى يتشكل، فى حركية كل ذلك، فى إيقاع حيوى نام ينطلق من كل ذلك إلى الممكن المجهول: إذ يتشكل باستمرار مع حركية الجدل المتصاعد عبر دورات الإيقاع الحيوى.

إن تغير المسافة باستمرار فيما بيننا وبين الموضوع هو أمر جوهرى بالنسبة للوعى بالمكان. يختلف الوعى بالمكان بحسب درجة إدراك العلاقات، أو إدراك الحركية، وكيفية تغير المسافات.

حين حضرنى المكان هكذا، بالإضافة إلى حضور تشكيلات التطبيب الشعبى، الإيجابية والسلبية. تصورت أن قراءة ثنائية مع قنديل أم هاشم قد تكشف الاثنين أجمل وأبدع. فى رواية «لحس العتب» كان وصف المكان من خلال العلاقات السلوكية والرمزية والموضوعاتية هو الحاضر غالبا. فى حين أنه فى قنديل أم هاشم كان التناول يتم من خلال امتدادات المكان والناس فى الوعى، وبالعكس، طول الوقت، فضلا عن الامتداد فى غيب «المابعد».

وصلنى أن الراوى فخرى، فى مسح العتب، قد تمحور حول تلك الترابيزة مثلما فعل أبوه وأسرته. كل بطريقته، وأيضا: بما تعنيه مختلفا عند كل منهم

المكان عند كل من شلبى وحقى فى هذين العملين كان حاضرا طول الوقت بكل التفاصيل، سواء ضاق عند شلبى حتى كاد ينزوى تحت الترابيزة، أو حولها، أو اتسع عند حقى حتى تخطى مقام السيدة وميدانها إلى المطلق المتناهى. أين المكان هنا وهناك من الوعى البشرى، وما العلاقة بينهما؟

فى مرحلة سابقة كنت أشبّه الوعى بالوساد اللازم لكى تنزرع فيه سائر الوظائف النفسية الأخرى، وكأنه الأرضية الضرورية لأشكال حادثة، ثم تبينت أن هذه التفرقة بها من التعسف والاختزال ما يخل بتقديم الوعى الإنسانى بحضوره الجوهرى فى كل الحياة العقلية والنفسية، فى كل الوجود. الوعى عندى الآن هو عمق أى سلوك يتبدى لنا، هو البعد المشتمل لما يصلنا ظاهرا، وهو متعدد بعدد الظواهر، أو حتى بعدد جزيئات الظواهر، بقدر ما هو مشتمل لها جميعا على مستويات مختلفة، من هنا لم يعد يصلح أن نختزل الوعى إلى ما يشبه «السطح الجاهز» كما يوحى لفظ «الوساد» أو «الأرضية». الوعى البشرى هو الأقدر على أن يكون المقابل الحيوى داخلنا للمكان الخارجى. العلاقة بين حركية الوعى كمكان حيوى داخلى، وحركية المكان كحضور موضوعى خارجى، هى علاقة جدلية مستمرة.

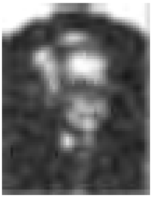
تتابع حضور الترابيزة فى الوعى بما حولها من مندرة وما جاورها من خزنة، وما ملأها من حركة ناس وأزمنة، يحتلون هذا الحيز من الأرض، يدخلون ويخرجون على فترات، لكن يبقى المكان هو الأصل، هو الحى الباقى. والترابيزة فى مركزه.

يقع هذا المكان فى دار متآكلة فى قرية من قرى بندر دسوق، لكنه يقع أكثر فى «الذاكرة الوعى» وليس الذاكرة شريط التسجيل... «هناك هناك فى أبعد ركن من ذاكرتى أرانى طفلا فى حوالى الثالثة من العمر أرتع زحفا على سطح هذه الترابيزة رائحا غاديا» (ص ٩) الذاكرة هنا مكان يزار، لا معلومة تستعاد، والترابيزة هى مجال محيط، وليست أداة تستعمل. حجم الترابيزة (أكثر من مترين فى متر ونصف)، وموقعها (ترابيزة الوسط) يدلان على أنها مجال محورى أكثر منها شيئا للاستعمال. المتابع لزحف الأحياء والأشياء (وقد صيّرها الراوى أحياء) فوق وتحت الترابيزة وحولها: لا بد أن يشعر أنها أصبحت وكأنها الأرض الكروية، وأحيانا المجموعة الشمسية. أرجل الترابيزة النحاسية تقول أيضا إنها كائن حى «... شغل يدوى، بأرجل مخروطية عليها نقوش وانبعاجات وتكورات تنتهى فوق الأرض بأقدام على شكل حوافر من النحاس إن تأملتها قليلا تبينت أنها على شكل سباع كثيفة الشعر غليظة الظافر...» (ص ٨). ها هى الترابيزة تعلن عن رسوخها من جهة، وأصل قوتها وتوحشها وسيطرتها من جهة أخرى، فإذا أضفنا إلى ذلك كيف كان الناس والأطفال خاصة يحسبون أن هذه الأرجل النحاسية هى من الذهب، شعرنا كم كانت هذه الترابيزة «قيمة» فى ذاتها من أكثر من ناحية.

قيمة الترابيزة المعلنة كانت فى اتجاه آخر: إنها دليل على العز والأصل، وبالتالى لا يمكن «الاستغناء عنها مهما كان الثمن، بدا التنازل عنها لأى سبب وبأى مقابل بمثابة تسليم لواقع مرفوض، يتمنى المصاب به، رب الدار (وأهل الدار)، أن يكون واقعا مؤقتا، وإن كان الأب يعرف من داخل داخله، ومن همس وتصريح من حوله، أن ذلك محال، وأن ما آل إليه الحال من حاجة وحرمان هو واقع دائم راسخ لا حل له. لكن ظلت الترابيزة تمثل قيمة أهم فى موقعها المحورى الذى تدور حوله الحياة وتتشكل، دون أن تنفصل عنه.

المكان «يمتد» فى قنديل أم هاشم

فى المقابل: تتمحور أحداث رواية قنديل أم هاشم حول مكان محورى أيضا له حضوره ودلالاته، هو مقام السيدة زينب: بما حوله وما يدور بهم ويدورونه، الميدان والناس كتلة واحدة. المكان، هنا، بما فيه من ناس وأحوال، هو جاهز للمقابلة بالغرب بكل ما يعنيه ذلك.. «هل فى أوربا كلها ميدان كالسيدة زينب؟» . ثم يلحق الراوى أو الكاتب فورا نقدا لبانيهم (أماكنهم) وكأنها إعلان طرائقهم فى الوجود والعلاقات... فتالهم،



ولطعنتهم بعضهم البعض من الخلف. ثم هو يحدد «أين» يقع تعاطفهم وتحابهم من ذلك «...... مكان الشفقة والمحبة عندهم بعد العمل وانهاء النهار يروحون بها عن أنفسهم كما يروحون عنها بالسينما والتياترو» (ص ١١٣). الراوى أو إسماعيل أو الكاتب سرعان ما يستدرك (مثلما فعل كثيرا طول الرواية قائلا): «.. ولكن، لا، لا .... من يستطيع أن ينكر حضارة أوربا وتقدمها وذل الشرق وجهله ومرضه».

حين حضر ميدان السيدة فالمسجد فالمقام فالقنديل في الرواية حضروا معا في كتلة واحدة. لا تستطيع أن تميز مفرداتها من ناس وأشياء بعيدا عن بعضهم البعض، لكن لم يظهر ما يقابل هذا التلاحم في خبرة إسماعيل حين سافر (بما في ذلك علاقته بماري، حتى حين منحته نفسها برغم انفصالهما، كتحية للوداع) ولا حين ترك بيت الأسرة ليسكن في بنسيون مدام إفتاليا. لن أتمادى في هذا الجزء عن الأطروحة بعرض مزيد من المقارنة بينهم وبيننا، لأن ذلك البعد قد استهلك نقدا في حدد الرواية مثلها مثل أعمال اخرى للطيب صالح وطه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهم، الذى يعنينى هنا الآن هو تجليات حضور المكان في الواقع والوعى وبالعكس.

حضر «المكان» عند يحيى حقى في القنديل بشكل دال مع وصول اسماعيل إلى مصر، حضر بكل امتداداته من صياد كهل يركب البحر إلى أرض مصر الممتدة، مرورا بالمكان المتحرك الحى (الباخرة) متجها إلى الحضور الدوائرى في الميدان إلى المقام، حتى القنديل يتدلى فوقه.

تعامل حقى في الرواية مع المكان ككائن حى معظم الوقت: نقرأ هذا التعبير المباشر ص٨٥: «... ورن جرس إيذانا «بموت» الباخرة، فأصبحت جثتها فريسة لجيش من النمل البشرى يهاجمها.. إلخ» هذا التعبير يصور كيف أن الباخرة (كمكان متحرك أو قابل للحركة المجسدة) تظل حية طالما هى تموج بمن عليها يتوجهون حيث تتوجه، لكنها تموت بمجرد أن ينتشر الجميع فوقها كأنها جماد ساكن لا قدرة له على الحركة من جديد. يمكن أن نقيس موت السفينة هكذا باحتمال موت ميدان السيدة أيضا حين يصبح فريسة لجيوش النمل الدائرة حوله في المحل وكأنها تتحرك في تداخل حتى السكون (ص ٧٩): «في الميدان حركة النمل تتعارض تتحاذى وتضرب في كل اتجاه.. قادته قدماه إلى المقام فوجده ساكنا على غير عادته». هذا السكون الغالب الذى يجمد المكان بالناس، ويجمد الناس في المكان،

حضر «المكان» في القنديل مع وصول اسماعيل إلى مصر، من صياد كهل يركب البحر، مرورا بالمكان المتحرك الحى (الباخرة) متجها إلى الحضور الدوائرى في الميدان إلى المقام، حتى القنديل يتدلى فوقه

كان من دواعى محاولات إسماعيل المتذبذبة المتراجعة طول الوقت للتخلص من حبه لمصر الذى كان لا يتناسب مع ضجره من المصريين وكلما قوى حبه لمصر، زاد ضجره من المصريين».... ترى هل ينكص الآن عن لمس هذه الكتلة البشرية، حين يلتحم الناس ببعض هكذا حتى الشلل، يموت المكان فيهم وبهم.

في موقف موت السفينة السالف الذكر يقول الراوى منطلقا الناحية الأخرى: «أول من لقيه من وطنه مخلوق الكون كله وطنه. طائر أبيض منفرد يحوم حول السفينة، طليق متعال نظيف وحيد». (ص٨٤) لكنه يضيف بعدا آخر (في نفس الموقف) حين يرصد صيادا كهلا في قاربه المتحرك في البحر، فتتجسد فيه - أيضا - هكذا «مصر ص ٨٥... وقعت نظرة إسماعيل على سيدة مصرية وقفت بجواره، فرآها مطلة على الصياد مغرورقة عيناها بالدموع وسمعها تتمتم: مصر! مصر».

حين تكون السفينة مكاناً قابلا للموت والإحياء، ويكون وطن الطائر هو الكون كله، وتتجسد مصر في صياد كهل في قاربه الصغير في البحر، نصبح أمام رؤية للمكان تتجاوز الوطن والأرض والميدان والمقام والقنديل، وفي نفس الوقت نجد أن للمكان في القنديل حضوراً شديد التحديد، واضح المعالم ثابت الأركان مهما امتد إلى غايته وما بعده، خذ مثلا مصر المكان الأرض وهو يخاطبها قبل فقرة الكهل الصياد، وبعد فقرة الطائر المنفرد بالكون وطنا، يقول: «..... أنت يا مصر واحة ممدودة إلى البحر لا تفخر إلا بانبساطها، ليس أمامك حواجز من شعاب خائنة، ولا جبال تصد. أنت دار كل ما فيها يوحى بالأمان» (ص ٨٤/٨٥). مصر أيضا هى المكان الذى يضم حبات البشر ليتماسكوا

في سلسلة ممتدة إلى التواصل المفتوح النهاية.....كان إسماعيل لا يشعر بمصر إلا شعورا مبهما، هو كذرة الرمل اندمجت في الرمال واندست بينها، فلا تمييز لها. ولو أنها منفصلة عن كل ذرة أخرى، أما الآن فهو قد بدأ يشعر بنفسه كحلقة في سلسلة طويلة تشده وتربطه ربطا إلى وطنه (كان هذا بعد أن أفاق من حبه لماري في الخارج: ص (٩١). لكن كل ذلك الحب لم يمنعه حين يتذبذب إلى الناحية الأخرى من إعلان موقفه الرافض لكل ما هو مصرى يمثل السلبية والذل والخنوع والتجمد والجبن والضياع.

ليس في المسألة تناقض يزعج، هى رؤى متعددة الأحوال من زوايا مختلفة بحق. حضر «المكان» في قنديل أم هاشم محدد المعالم بكل حيويته وحركيته وكأنه البطل فعلا، وفي نفس الوقت اتسع إلى ما لا حدود له. مصر- بهذا الاتساع المكانى الممتد - كانت المكان الواعد. لكنها كما سنرى لم تكن نهاية المكان، بل رحابة الأمان الممتد إلى ما بعده.

أمام هذه الخلفية نتبين كيف يأتى حى السيدة الذى يتوسطه ميدان السيدة الذى يتوسطه بدوره مسجد السيدة، الذى يتوسطه بالتالى مقام السيدة، الذى يعلوه القنديل. هذا الترتيب بهذه الدوائرية المتمركزة الممتدة في إيقاع النبض الحيوى البشرى هى «المكان» الذى دارت فيه وحوله أحداث قنديل ام هاشم، حتى حين كان بطلها في أوربا.

تعالوا نقارن هذا «المكان: المتحرك المفتوح في القنديل» بالمسرح المغلق الدائر في محله في لحس العتب: في حين اختنق المكان عند شلبى واقتصر على الدار والمندرة والمخزن حول الترابيزة وتحتها وقليل فوقها حتى كاد يصيب هذا الاختناق قرص الشمس حين أطلت من النافذة، نجد أن المكان قد امتد بإسماعيل حول مقام السيدة ليشمل الميدان كله

بجماع ناسه و تاريخه (الخاص بالراوى على الأقل)، ثم هو لم يتوقف عند حدود المقام، فامتد إلى الميدان بكل زخمه وحيويته ونداءات البيع والشراء والحركة والحب والشجار، ثم امتد أكثر عبر اشعاعات القنديل الى النور غير المحدود. لم يتحرك المكان في لحس العتب إلا بعد حدس التطبيب الشعبى الداعى لتواكب الإيقاع الحيوى البشرى مع دورات الليل والنهار والأذان، وتنبيت الحياة تخضرا تحت قطر الندى. الأمر الذى صحح النغمة الناشز (عرض فخرى) حتى عاد إلى رحابة الدنيا وحركيتها الطليقة: إلى الشارع يلعب وكأنه قد تم الافراج عنه من سجن مؤبد، سجن قضبانه من المرض، والإعاقة، والخرتة الزنزانة، والفاقة الحرمان، يحدث ذلك الانطلاق بعد رحيل الترابيزة بانتهاء عمرها الافتراضى، ليحل محلها محور إيقاعى حركى جديد لم نتبين ملامحه تحديدا.

المكان في القنديل له حضوره الحركى القادر على التلقائية والاختيار: «إذا أقبل المساء وزالت حدة الشمس وانقلبت الخطوط والانعكاسات إلى انحناءات وأوهام، أفاق الميدان إلى نفسه وتخلص من الزوار والغرباء (ص ٦٦)». المكان الميدان كائن حى مستقل (تذكر موت الباخرة) وهو يتخلص من الزوار والغرباء لا لينغلق على نفسه ولكن ليسبح في النور، لأنك... إذا أصخت السمع وكنت نقى الضمير فطنت إلى تنفس خفى عميق يجوب الميدان (ص ٦٦).

قنديل أم هاشم كان معلقا في مكان ما، لكن ذلك لم يكن إلا تمويها لأنه حضر في الرواية ومنذ البداية باعتباره مكانا متجاوزا باستمرار إلى نور المطلق. ترابيزة قرية بندر دكرنس ظلت ثابتة في مكان عيانى محدد، حتى وقع عليها السقف فتهشمت.

النهاية في لحس الخشب كادت تربط رحيل الترابيزة بانفتاح الطفل المريض على الطبيعة مستعيدا نبض إيقاعه الحيوى في انطلاقه إلى الشارع لاستئناف حركية النمو صحة وجريا ولعبا ومشاركة، بعيدا عن المندرة متخلصا من دوائر الأثار المتخفقة في الترابيزة وحولها على ذواتها. حيث لم تعد تصلح إلا للوقوف على أطلالها.

النهاية في القنديل كانت مختلفة. هى لم تنفصل عن الميدان وما يحوى وما يمتد إليه من حيث المبدأ، ولا هى ابتعدت عن الناس، لكن ما وصلنى أنها تحددت في تلك العيادة الشعبية التى توحدت مع المآل غير المتوقع ولا المناسب مع تاريخ الدكتور إسماعيل رجب عبد الله، مما سنعود إليه في دراسة لاحقة. ❊

السلاح في اليمن

زينة وفخر وإرهاب وثأر

يوسف الشريف

■■ على الرغم من نجاح ثورة ٢٦ سبتمبر عام ١٩٦٢ في تقويض أركان حكم أئمة بيت حميد الدين الكهنوتي المتخلف وإعلان الجمهورية في شمال اليمن، ثم تبعها اندلاع ثورة ١٤ أكتوبر عام ١٩٦٣ في جنوب اليمن وجلاء القوات البريطانية من قاعدة عدن. ورغم إنجاز الوحدة بين شطري اليمن يوم ٢٢ مايو عام ١٩٩٠ عبر صيغة متقدمة للديمقراطية والتعددية السياسية وإجراء الانتخابات النيابية والرئاسية التي شهد لها المراقبون بالنزاهة والحياد، حيث لم يسقط قتيل ولا نقطة دم واحدة. ورغم اكتشاف الثروة النفطية وترسيم الحدود مع سلطنة عمان والسعودية، وكذا انتشار التعليم بشكل جارف لم يتوقعه أي من المراقبين.

رغم كل هذه المتغيرات والتطورات الإيجابية على كل صعيد والسعي الحثيث لسد هوة التخلف والالحاق بركب العصر، تظل هناك إشكاليات اجتماعية وأمنية وسياسية موروثة صعبة المراس، ولعلها تحتاج إلى اعتماد الصبر والتخطيط العلمي السليم وابتكار الحلول الخلاقة للتغلب عليها، وفي مقدمتها ظاهرة انتشار وحمل واستخدام السلاح، خاصة بعدما باتت على خلاف ما كانت عليه في الماضي مظهراً للرجولة والزينة أو الفخر، حيث أصبحت اليوم هاجساً خطيراً يهدد الاستقرار والتنمية والسياحة، وعاملاً ثالثاً يسيء إلى سمعة اليمن ويسود ما يزخر به من تراث حضاري وفضائل وجماليات!

التي يوجهها الإمام ضد القبائل المتمردة أو المشكوك في ولائها وفقاً للمعادلة المعروفة «فرق تسد»!

فلما اندلعت ثورة ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢، وبدأ الدعم من وراء الحدود للقبائل الموالية للإمام البدر بالسلاح والذهب، كان لا مفر من توسيع دائرة حيازة السلاح لتشمل القبائل الموالية للجمهورية في المقابل، وخاصة كان الجيش النظامي ضعيفاً قليل العدد، ثم كان من رابع المستحيلات أن تتحمل القوات المصرية عبء الدفاع وحدها على اتساع رقعة اليمن (٢٠٠٠٠٠) كيلو متر مربع تتخللها سلاسل الجبال العاتية.

ثم لأن حدود اليمن البرية والبحرية ظلت مفتوحة أمام تهريب السلاح، ولأن القبائل الملكية عادت من السعودية إلى اليمن بأسلحتها بعد المصالحة الوطنية في السبعينيات، ولأن القوات الموالية لرئيس اليمن الديمقراطي علي ناصر محمد نزحت إلى الشمال بسلاحها في أعقاب أحداث ١٣ يناير ١٩٨٦ الدامية، ولأن تهريب السلاح إلى اليمن تسارعت وتيرة تهريبه إلى اليمن منذ احتدام الحرب القبلية في الصومال وبأسعار كانت في متناول المواطن البسيط، ولأن كما هائلاً من السلاح تسرب من قاعدة «العند» في عدن إبان الحرب ضد الانفصال عام ١٩٩٤ وأثرت من ورائه أسماء معروفة للجميع.

لكل هذه العوامل راجت تجارة السلاح، حتى إنني رأيته بأم عيني وهو

السلاح من مواطن، ولذلك تلجأ الجهات الأمنية بين الحين والآخر وبشكل موسمي لتنظيم حملة تفتيشية لهذا الغرض، بينما تتحاشى إلقاء نفسها في التهلكة لفض النزاعات المسلحة بين القبائل، وتؤكد البيانات الرسمية أن ضحايا قوات الأمن في تقرير صادر عام ٢٠٠٠ نحو ٥٢٠ قتيلاً، ولذلك تواضع دورها في فض الاشتباكات المسلحة بين القبائل واكتفت بمجرد الوساطة بين المتصارعين فحسب.

المرافقون المسلحون

ويؤكد التقرير الأمني الصادر عن وزارة الداخلية اليمنية عام ١٩٩٩ حول أسباب ودوافع استخدام السلاح الناري، عدم وجود رابطة عضوية أو سببية بين السلاح الناري والجريمة، وأن معظم ضحاياه عبر حوادث الثأر، واستخدامه عشوائياً في الأعراس والحفلات، وكذا الحال في عمليات الاغتيال السياسي واختطاف الأجانب عبر الاشتباك المسلح مع قوات الأمن، حتى أصبحت تلك الظاهرة تجارة رائجة وابتزازاً للدولة، إضافة إلى الممارسات الإرهابية لجماعات التطرف الأصولي.

وإذا كانت معظم الاتهامات حول سوء استخدام السلاح تقع مسئوليتها على القبائل والجهلة وأنصاف المتعلمين، فكيف الحال بالمتعلمين والصفوة

وإذا كان تعداد اليمن يربو الآن على ما بين ١٨ إلى ١٩ مليون مواطن، تجمع المصادر والإحصائيات الرسمية على أن حجم المتداول والمكتنز من السلاح ثلاثة أضعاف عدد السكان، ولا تقتصر نوعياته على البنادق «الجيرمان» القديمة الموروثة من الحرب العالمية الأولى، بل ومختلف أنواع السلاح الحديث.. من الكلاشينكوف الروسي والبنادق الأمريكية الأوتوماتيكية «إف إم جي» وحتى «الآر بي جي» المضاد للدروع والمدافع الهاون والمورتر، وكذا القنابل اليدوية والألغام الأرضية، ومن المضحك والمبكي معاً أن يقود يمني دبابة إلى بيته ويدعي أنها من حقه كغنيمة مقابل مشاركته في الحرب ضد المؤامرة الانفصالية عام ١٩٩٤!

إبان حكم أئمة بيت حميد الدين كانت «الجنبية» وحدها هي - الخنجر اليمني التقليدي - المظهر الوحيد المسموح به رمزاً للرجولة والزينة والدفاع عن النفس فحسب، بينما كان السلاح الناري وقفاً على القبائل الموالية للإمام بكميات ضئيلة ونوعيات متخلفة وهي كانت الأداة القتالية في حرب «الخطاط»

أحصى تحقيق صحفي يمني تعداد سلاح المرافقين في حدود ١١٢٠ من البنادق الآلية، وتبلغ ذخيرتها بنحو ١٠٨٠٠ طلقة رصاص، و١١١٤٠ مسدساً، و٣٣٦٠ قنبلة يدوية

يباع في أسواق مفتوحة كما في سوق الطلح بمحافظة صعدة المتاخمة للسعودية، وكذا الحال في مأرب وخولان وخمر، والأدهى والأمر أن تجد بائع جائل ينوء بحمله من الأسلحة في شوارع العواصم اليمنية، كما لو أنه يبيع الفاكهة والخضروات، حتى صدر قانون تنظيم حمل السلاح عام ١٩٩٢ الذي أباح حيازة البنادق الآلية وبنادق الصيد والمسدسات وقدراً من الذخيرة للاستخدام الشخصي، مع حظر الدخول بالسلاح أو حمله في صنعاء وبقية عواصم المحافظات إلا بترخيص من الأجهزة المختصة، ولا يجوز منح الترخيص لمن هم دون الثامنة عشرة، أو سبق ضلوعهم في جريمة جسيمة أو كان مختلاً عقلياً، كذلك ينظم القانون الإتجار بالسلاح والذخيرة، وتوقيع عقوبة السجن ودفع غرامة لا تتجاوز عشرة آلاف ريال على المخالفين.

ورغم أن القانون أحاط بمشكلة حمل واستخدام والتجارة في السلاح، إلا أن المشكلة بعد ذلك ظلت تكمن في تطبيق القانون، فمن النادر على سبيل المثال، أن يخاطر رجل الشرطة بمفرده بانتزاع

السياسية الذين طالهم الاتهام بظاهرة المرافقين المسلحين، حيث لكل نائب في مجلس النواب أربعة منهم في المتوسط، يتبعونه كظله أينما ذهب في سيارة خاصة أو أكثر، وهم مدججون بالبنادق الآلية، بما يقارب مجموعهم قوة لواء مشاة، هذا في حالة إذا ما وضعنا في الحسبان أن نصف النواب لا يتبعهم مرافقون.

وأحصى تحقيق صحفي يمني تعداد سلاح المرافقين في حدود ١١٢٠ من البنادق الآلية، وتبلغ ذخيرتها بنحو ١٠٨٠٠ طلقة رصاص، و١١١٤٠ مسدساً، و٣٣٦٠ قنبلة يدوية، ويصل عدد سيارات النواب ومرافقيهم ٤٥١ سيارة معظمها ماركة «لاندروفر» و«لاندكروز» ذات الدفع الرباعي، حيث تستهلك السيارة في اليوم الواحد ٤٠ لتر بنزين، ثم يأتي السؤال بعد ذلك عن أجور المرافقين وكلفة الحراسة الباهظة التي تشير إلى ثراء النواب المشروع وغير المشروع.

وأشد ما أدهشني أن الصديق المسالم عبدالرحمن نعمان ابن الزعيم التاريخي أحمد نعمان، ما إن تزعم حزباً سياسياً بعد الوحدة



اليمنية، حتى كان يتبعه جمع من المرافقين المسلحين يتكفل بإعالتهم وأجورهم حتى توفير احتياجاتهم اليومية من القات.

نفس المشهد تكرر حين دخل الدكتور عبدالرحمن البيضانى - نائب رئيس الجمهورية الأسبق - صنعاء بعد الوحدة اليمنية، حيث أضاف أولاً إلى اسمه كلمة «المرادى» تأكيداً على نسبه إلى قبيلة «مراد»، ولأنه اكترى ثانية مجموعة من المرافقين المسلحين.

العجيب حقاً أن عسكريين تابعين لوحدات القوات المسلحة جرى تفرغهم رسمياً لمرافقة بعض أعضاء مجلس النواب مع صرف رواتبهم ومكافآتهم الإضافية من خزانة الدولة، والأكثر عجباً أن يحاول بعض النواب استدعاء مرافقيه إلى قاعة المجلس أو ممارسة إرهاب الوزراء خارج المجلس على نحو ما جرى لرئيس الوزراء عبدالقادر باجمال عندما طرح خطة حكومته الاقتصادية التى استدعت رفع أسعار بعض السلع الضرورية كالمحروقات.

وإذا كانت للسلاح ضروراته فى الماضى عبر حراسة الماشية والزراعات والقوافل التجارية وقتل الوحوش الضارية، إضافة إلى التفاخر والهيبة والزينة، إلا أن هذه الظاهرة لم تختف بل تفاقمت حتى بعد ارتفاع مستويات التقدم والتحديث والتعليم والثقافة التى أحرزها اليمن تباعاً منذ اندلاع الثورة ثم نهوض الوحدة اليمنية. الأمر الذى يشى بالعجز عن مواجهة الظاهرة خاصة مع ولوج العالم من حول اليمن إلى القرن الواحد والعشرين.

ومن المؤسف حقاً أن تنتقل ظاهرة حمل السلاح إلى المدارس والجامعات. ومع صغر السن والافتقار إلى القدوة أو النصح الثقافى والروحى، كثيراً ما يحتكم التلاميذ والطلبة إلى السلاح لفض ما بينهم من خلاف أو سوء تفاهم، فيما تجمع المصادر الطبية فى المستشفيات اليمنية أن معظم المصابين الذين يتم استقبالهم فى أقسام الحوادث نتيجة إطلاق الرصاص عشوائياً أو بسبب الخلافات أو حوادث الثأر وأن معظم الضحايا من رجال الأمن.. وفى معظم الأحوال يصعب إنقاذهم من الموت المحتوم.

على أننى حين استطلعت رأى الشيخ عبدالله الأحمر شيخ مشايخ قبيلة حاشد ورئيس مجلس النواب حول ظاهرة حمل السلاح، قال لى: إن هذا الكم الهائل من السلاح لو كان فى دولة أخرى غير اليمن لسقط نظام الحكم عندما يتعرض لسخط الجماهير، وقال: إن العرف القبلى أقوى من القانون فيما يتعلق باستخدام القبائل للسلاح.. والمطلوب إذن ليس منع السلاح بالقانون وإنما ترخيص حمل السلاح وتعظيم هيبة السلطة المركزية.

وإثارة الوعى بالتداعيات السلبية للظاهرة. وحبذا تخفيض عدد المرافقين المسلحين للنواب إلى اثنين فقط، ومنع دخولهم إلى قاعة المجلس باعتباره مظهراً غير حضارى بالمرة!

ثم نشير إلى مقال هام للكاتب اليمنى الكبير عبدالبارى طاهر تحت عنوان «الجهل المسلح سيد الموقف باليمن» يقول فيه:

لم يكتشف اليمنيون بشكل كبير بعد، أن اللجوء إلى حمل السلاح لا يحل مشكلة، بل إن الاحتكام للسلاح وحمله فى الحل والترحال، فى اليقظة والمنام، لا يحمى الأمن ولا يوطد السلام، ولا يحقق الطمأنينة. فحمل السلاح والاحتكام إليه بسهولة ورعونة غير معهودة لا يحل المشاكل، وإنما يعقدها. فقد حاول الآباء «الأحرار» تجنب استخدام السلاح، ولكن البيئة المحيطة ومحاولات أسلمة انقلاب ١٩٤٨ قد فرض الحرب.

لعله أقل فأدل حول واحد من أهم الأسباب السياسية والدينية الدالة فى تاريخ اليمن على الظروف الموضوعية التى حتمت الاحتكام للسلاح فى تفجير الثورة السبتمبرية. حيث كان من رابع المستحيلات أن يفل الحديد سوى الحديد فى تقويض أركان حكم بيت حميد الدين.

ولعله كشف فى الوقت نفسه عن فقدان هيبة السلطة المركزية وقصورها المعيب فى وضع الخطط العلمية الكفيلة ببناء دولة المؤسسات واجتثاث ظاهرة شيوع حمل السلاح من الجذور، خاصة بعدما وضعت الحرب أوزارها.

السلاح والإسلام السياسى

على أن ظاهرة شيوع وسهولة حمل السلاح النارى فى اليمن كانت لها تداعياتها السلبية العديدة والخطيرة، إذ رغم المناخ الديمقراطى واعتماد التعددية السياسية، إلا أن من بين جماعات الإسلام السياسى الحديثة من يحتكم إلى السلاح فى ممارسة أساليب العنف والإرهاب لفرض عقيدته أو موقفه السياسى بديلاً عن الحوار السلمى المتاح.

ومن حيث التوقيت فقد ابتلى اليمن بهذه الكارثة إثر عودة المجاهدين اليمنيين بمجرد انتهاء الحرب فى أفغانستان ضد الوجود السوفيتى، وصادفت نهوض دولة الوحدة اليمنية، حيث اقترنت ظاهرة استخدام السلاح النارى كذلك بتكفير الدولة والخصوم السياسيين حتى الإسلاميين المعتدلين.

على أن الساحة السياسية فى اليمن وخيارها الديمقراطى ليست مقصورة على التيار الإسلامى الذى يتزعمه الشيخ عبدالمجيد الزندانى فى حزب الإصلاح. فهناك العديد من التيارات الإسلامية المنافسة له بتوجهاتها ومذاهبها وانتماءاتها الخارجية.

ويلاحظ أن التيارات والقوى الإسلامية فى اليمن على تنوع مفاهيمها ومذاهبها وولاءاتها تعرضت منذ الوحدة اليمنية إلى عملية جذب واستقطاب شديد، وتتنافس على ممارسته، أى من المذهب الشيعى فى إيران أو المذهب الوهابى السائد فى الجزيرة العربية، عبر التمويل المالى والمساندة الإعلامية فى الخارج، ويبدو أن الاستقطاب الخارجى، إضافة إلى بروز قيادات ورموز كانت محسوبة فى الماضى على قوى الثورة المضادة.. من هنا ثارت الشبهات والشكوك فى البداية واتهمت بعض هذه التيارات الإسلامية بارتكاب حادث التفجيرات والاغتيالات السياسية، بدعوى إعادة الثورة والوحدة والديمقراطية إلى عهود الإمامة والطائفية، والعمل على إضعاف فاعلية وجماهيرية الحزب الاشتراكى تحديده واتهامه بالماركسية والعمالة ضمناً.. ويلاحظ أن مسلسل العنف والإرهاب الذى استهدف عدد من قياداته فى بداية الوحدة، كان بأكثر من استهدافه قيادات وكوادر حزب المؤتمر، ولذلك كان من ضمن أسباب الأزمة السياسية التى أفضت إلى المؤامرة الانفصالية عام ١٩٩٤، إضافة إلى الظواهر الدينية المستهجنة التى وفدت على اليمن، عبر الاعتداء والهدم للمساجد التى تضم رفات أولياء الله الصالحين وبينها مسجد العيدروس فى عدن وضريح الملكة أروى بنت أحمد فى جبلة بمحافظة إب.

انقلب السحر على الساحر

ومن إشكاليات حمل السلاح فى اليمن تلك الظاهرة المعروفة باختطاف السياح، إذ بعد اتهام الحكومة البريطانية لليمن بمسئولياتها عن قتل ثلاثة من مواطنيها ضمن ١٦ سائحاً أجنبياً كانت قد اختطفتهم جماعة «الجهاد» خلال تجوالهم بأسواق محافظة أبين يوم ٢٨ سبتمبر ١٩٩٩، وإلى حد استدعاء الخارجية البريطانية حسين العمرى سفير اليمن فى لندن ثلاث مرات للإعراب عن استيائها. إذا بالتحقيقات التى قامت بها السلطات اليمنية حول الحادث، تؤكد على أن المسئولية تقع على أم رأس بريطانيا، حين سمحت بإيواء جماعات الإرهاب الأصولى فى أراضيها، والتخطيط لعملية خطف السياح فى اليمن من لندن.

وكانت بريطانيا قد بادرت إلى إرسال



فريق من جهاز «سكوتلانديارد» إلى اليمن للتحقيق في الحادث، لكن الحكومة اليمنية رفضت تسهيل مهمتهم، واعتبرتها تدخلاً سافراً وتجاوزاً لخطوط السيادة الحمراء، الأمر الذي كاد يؤدي إلى أزمة دبلوماسية حادة بين صنعاء وكل من لندن وواشنطن، فيما حاولت بريطانيا الانتقام الفوري تارة عبر إعلان رفضها انضمام اليمن إلى منظومة للكومنولث، بدعوى أن المعايير المطلوبة للعضوية غير متوافرة في اليمن، وتارة عبر إيهام «كوماندوز» الأمن اليمني بإطلاق النار أولاً على الخاطفين دون إتاحة الفرصة للتفاوض معهم، هو تحرير السياح المختطفين بسلام، مما دفعهم إلى قتل ثلاثة بريطانيين وسائح رابع يحمل الجنسية الاسترالية.

وزاد الطين بلة، عندما وجهت بريطانيا وأمريكا وألمانيا رعاياهم إلى مغادرة اليمن أو مجرد تحذيرهم من زيارة محافظتها الجنوبية، في محاولة لتفريغ شركات البترول ومشاريع التنمية من الخبراء الأجانب ووقف سيل السياح الذي كان قد بدأ يتدفق على اليمن بمعدلات متزايدة في السنوات الأخيرة. لكن تشاء تصاريف القدر أن يكتشف رئيس وزراء اليمن الدكتور عبدالكريم الإيرياني عن أن وزير خارجية بريطانيا السابق مالكولم ريفكند كان صاحب مبادرة انضمام اليمن إلى الكومنولث خلال زيارته صنعاء عام ١٩٩٦، وقال الإيرياني إذا كانت حكومة العمال قد اتخذت نهجاً مغايراً فهذا شأنها وحدها.

من جهة أخرى كانت شهادة عدد من المختطفين الذين تم تحريرهم بمجرد وصولهم إلى لندن بمثابة صفعة لبريطانيا، حيث أكدوا على أن الخاطفين كانوا البادئين بإطلاق النار وأن السلطات اليمنية لم تمارس معهم أياً من ألوان الضغوط أو الترغيب حتى يشهدوا لصالحها، ولولا تدخل الكوماندوز في الوقت المناسب، لكان الخاطفون قد نفذوا تهديدهم بقتل جميع السياح تباعاً.

على أن تصاريف القدر كانت تخبئ مفاجأة مدوية لصالح اليمن، فإذا كانت اليمن تعاني من مشكلة شيوع حمل السلاح بحكم وراثتها لأوضاع اجتماعية وسياسية معقدة منذ قيام دولة الوحدة، إضافة إلى الانعكاسات السلبية التي أفرزتها عملية تسلل العرب الأفغان إلى أراضيها، وهو ما أدى في جملته -إلى ظاهرة الاختلال الأمني، فالشاهد أن عملية التمشيط الواسعة النطاق التي قامت بها الأجهزة اليمنية مؤخراً لترحيل المتسللين والنازحين إلى بلادهم، أسفرت عن اكتشاف خلية أصولية تضم خمسة يحملون الجنسية البريطانية من أصول يمنية وجزائرياً واحداً يحمل الجنسية الفرنسية وآخر باكستانياً.



من المؤسف حقاً أن تنتقل ظاهرة حمل السلاح إلى المدارس والجامعات، ومع صغر السن والافتقار إلى القدوة أو النصح الثقافي والروحي، كثيراً ما يحتكم التلاميذ والطلبة إلى السلاح لفض ما بينهم من خلاف أو سوء تفاهم

فتنة الحوثي

ثم تتمثل في الحكم على الداعية الإسلامي حسين بدر الدين الحوثي الذي احتل مساحة يومية واسعة من اهتمامات الإعلام والرأي العام داخل اليمن وخارجه منذ عام ٢٠٠٤ وحتى الآن إثر تمرده على السلطة المركزية في صنعاء وتكفير العباد والبلاد بقوة السلاح، وتنصيب نفسه ولياً وخليفة للمسلمين سواء بدعوى انتماءاته الهاشمية لآل البيت، أو انتماءاته للشيعة الزيدية الاثني عشرية، إثر لجوئه المفاجئ وأتباعه إلى الجبال الوعرة بمنطقة «صعدة»، واحتمائه بقبائلها المسلحة، وهو ما يفرض عليها حمايته ونصرته مما أسهم في شروعه إلى مقاومته قوات الأمن والجيش معاً، رغم سقوط عشرات القتلى والجرحى من الجانبين، ورغم توالي الوسطاء، وبينهم شقيقه، لاثنائه عن التمرد وخوض غمار الحوار مع الحكومة والأحزاب حتى تتاح أمامه فرصة التعبير عن دعوته بكل حرية وأمان.

وإذا كان اليمن دون غيره من الدول العربية الذي يتيح تشكيل الأحزاب حتى على أساس ديني، كون الشعب مسلماً برمته إضافة إلى بضع مئات من يهود اليمن في شبه عزلة عن الحياة السياسية، فلماذا كان خيار الحوثي نشر دعوته في الظلام وتجنيد الكوادر المناصرة له سراً، بينما كان بوسعه أن يتزعم حزباً سياسياً شرعياً في إطار الصيغة الديمقراطية الراهنة، ثم إن عائلة الحوثي تنضوي سياسياً تحت مظلة «حزب الحق الإسلامي»، ألم يكن الأسلم بالتالي ممارسة نشاطه السياسي علانية من خلال هذا الحزب على غرار والده البرلماني السابق وشقيق عضو مجلس النواب؟

الحوثي من مواليد عام ١٩٥٦ في قرية آل الصيفي بمديرية حيدان التابعة لمحافظة صعدة، ويعتبر والده بدر الدين من أبرز المراجع الدينية للمذهب الزيدي، وقد خطب وبكى وأعلن معارضته لدعوة ابنه من فوق منبر أحد مساجد صعدة.. حتى اعتقله ابنه وتحفظ عليه، وهو قد تلقى تعليمه الأولي في المعاهد العلمية التي كان يشرف عليها الشيخ الزنداني، ثم نال ليسانس الشريعة من جامعة صنعاء والماجستير من الجامعة الإسلامية في أم درمان بالسودان، ثم قام بتمزيق هذه الشهادات في حضور عدد من اتباع المذهب الزيدي عام ١٩٩٢، معلناً تمرده السياسي والديني الذي أعلنه من جبل مران، وقيل آنذاك أنه سبق أن تبنى دعوته وأعلن تمرده وجمع هذا الكم الهائل من السلاح على مدى سنوات.

كان حسين الحوثي عضواً في مجلس النواب عن حزب الحق عام ١٩٩٣، ثم استقال من البرلمان ومن حزب الحق ومنح نفسه حق الإمامة والولاية والمهدي المنتظر، وقيل أنه تلقى الدعم السياسي في البداية من الحزب الاشتراكي ومن حزب المؤتمر الحاكم بدعوى مواجهة نفوذ جناح الإخوان المسلمين في حزب تجمع الإصلاح، وقيل كذلك أنه تلقى من مصادر مجهولة ولسنوات العديد من شحنات السلاح والذخيرة التي استخدمها في مواجهة قوات الجيش والأمن، حيث جند عشرات المئات من الشباب العاطل عن العمل وتدريبهم على استخدام السلاح عبر مرتبات مالية تراوحت بين ٥٠ إلى ١٠٠ دولار شهرياً، إضافة إلى وعود بالجنة وأن الخير العين بانتظارهم مقابل جهادهم المقدس ضد المجتمع اليمني ونظام الحكم الكافر.

المعروف أن الرئيس علي عبدالله صالح أفرج عن الحوثي الأب بعد أن قتل ابنه، وسمح له بمباشرة نشاطه السياسي وحياته الطبيعية، لكنه وقبل أن يمضي عام على قمع الفتنة، عاد يكرر نفس الأخطاء، مجدداً المقاومة ضد النظام والمجتمع تحت دعاوي مذهبية لا أساس لها في الدين الإسلامي.

وكان الرئيس اليمني في خطابه أمام مجلس الشورى بمناسبة مرور ٢١ عاماً على توليه سدة السلطة، قد كشف الغطاء رسمياً حول ما يتردد عن الحوثي من حقائق وتهاويل، واتهمه بالعمالة لأجهزة مخابرات أجنبية لكنه لم يحددها، واكتفى بالتأكيد على أنها تسعى إلى إدخال اليمن في حالة من عدم الاستقرار، محدداً مساحة الصراع المسلح بين الدولة والحوثي بما لا يزيد على ثلاثة إلى أربعة كيلو مترات مربعة، ونفى أن تكون دعوة الحوثي تندرج تحت فكر معين أو مذهب ديني سواء زيدي أو شافعي أو هادوي، وإنما هي عمل استخباراتي أجنبي يستهدف قسمة الوحدة الوطنية وتعطيل التنمية والاستثمار. ونحسب أن هذا الاتهام أقرب إلى الصواب في ظل غياب الكثير من الحقائق والمعلومات حول أفكار الحوثي وأهدافه السياسية ومصادر تمويله بالمال والسلاح والذخيرة والمتفجرات، مما استدعى استخدام المدفعية والمدرعات والطائرات العسكرية إلى ساحة المواجهة في صعدة وإلى حد سقوط ٨٠٠ قتيل من الجانبين كما لو أنها حرب بين دولتين.

على أنه قدر لهذا التقرير أن نختتمه بخبر سعيد، حيث فتحت الحكومة صدرها وأبوابها لكل يمني يرغب طوعاً في التنازل عن سلاحه الناري مقابل قدر معلوم من المال، إذ بلغ عدد الذين باعوا سلاحهم وجنحوا إلى السلم زهاء ١٢٥٠٠ مواطن، في الوقت الذي أطلقت الحكومة نداء إلى الأمم المتحدة والمنظمات الدولية للإسهام المالي في هذه الحملة الأمنية والإنسانية، كونها تصب في مواجهة الإرهاب الدولي! ۞

رائد التربية الفنية
راهب الألوان الشاحبة
عاشق القلم الرصاص

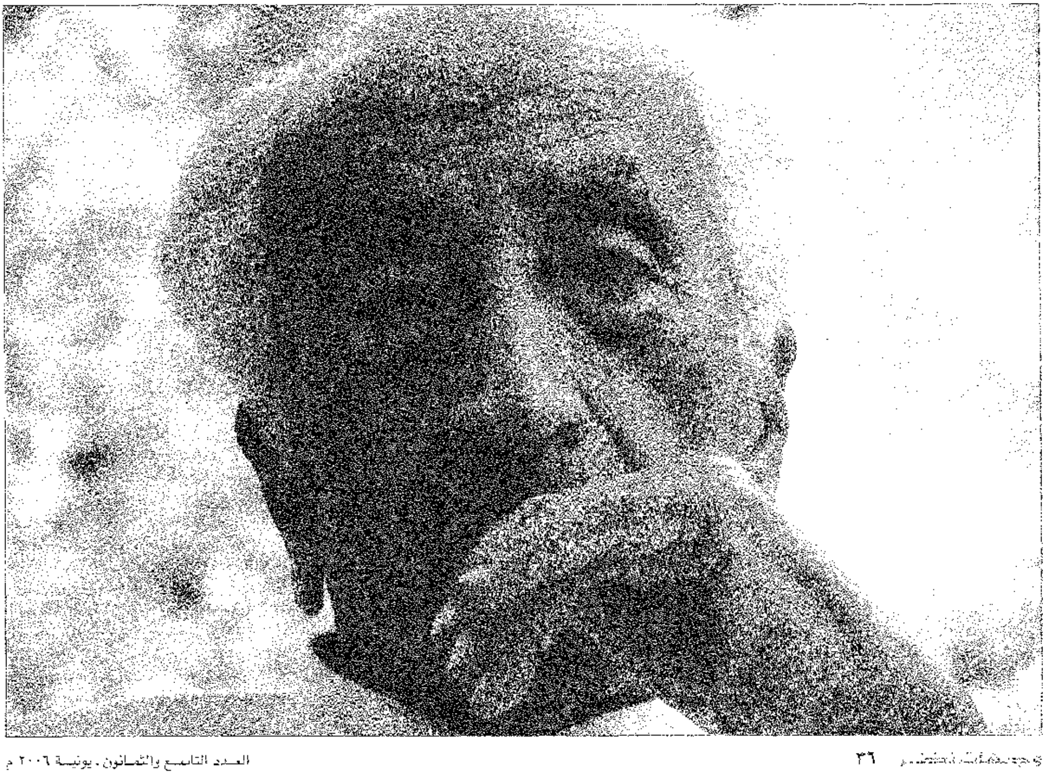
مصطفي الرزاز

حامد سعيد

أكاد أشعر بأن حامد سعيد قد ولد عام ١٩٠٨ بصورة أسطورية، من بذرة مصرية قديمة، ومن سلالة الكهنة الحكماء. كما كان أستاذه حبيب جورجي يؤمن بأن الجينات الوراثية المصرية القديمة كامنة فينا، تفصح عن شخصيتها إن توافرت لها الظروف المواتية. فقد تسنى لي التعرف عن قرب على نشأته منذ الطفولة المبكرة في أوائل القرن العشرين، من خلال رفيق حياته الدكتور عبدالرزاق صدقي، الذي ولد في نفس الاسبوع الذي ولد فيه حامد، وفي نفس الحارة، حارة (الجولتنى) بالدرب الأحمر، وتزاملا في نفس المدارس، وتبادلا الإقامة كل في بيت الآخر، وثبتت الأمهات تلك الرابطة الوثقى إلى أن التحقا معا بمعهد المعلمين العالي، ليتخصصا في التربية الفنية، حيث ينفصل عبدالرزاق تحت ضغط الوالد ليلتحق بكلية الزراعة، ثم يسافر إلى (أدنبره) ليواصل مسيرته المهنية إلى أن يصبح وزير الزراعة مصر في عهد عبدالناصر، ثم مديرا عاما لمنظمة الأغذية والزراعة الدولية التابعة للأمم المتحدة لعشرين عاما.

غير أن افتراق حامد عن صدقي كان مهنيا فحسب، فقد تواصلا الود، وتعددت اللقاءات والمشورات والحوارات الجادة والحميمة، والمشاريع المشتركة، وبينما كان عبد الرزاق في أدنبره، كان حامد سعيد في لندن، يلتقيان ويتراسلان وكانا معا ضمن أعضاء جماعة الدعاية الفنية التي أسسها الرائد حبيب جورجي عام ١٩٢٨، وكانا معا في الجمعية المصرية للفنون الشعبية التي أسسها صدقي عام ١٩٧٥، وكان حامد سعيد مستشارا متطوعا وناصحا أمينا لزميله ابان تقلده وزارة الزراعة، حيث حولا المتحف الزراعي إلى متحف حضاري وفني وفولكلوري من الطراز الأول، يقتني نوادر من أعمال الفنانين الرواد وكبار الفنانين الذين كلفوا بمشاريع فنية، وأسس صدقي بذرة مشروع التفرغ للابداع الفني في وزارة الزراعة، وكان من أوائل المتفرغين في هذا النظام الفنان آدم حنين.

آمن الوزير المتوقد الدكتور ثروت عكاشة بحامد سعيد، ملكاته وقدراته وطموحاته النبيلة فأطلق يده وسانده، ليؤسس مركز الدراسات والبحوث الفنية، في ميدان لاظوغلي، ثم مركز الفن والحياه في شارع امين باشا سامي بالقصر العيني، ثم في قصر المانسترلي بالروضة وانتقل بعد ان ترك ثروت عكاشة الوزارة بالمركز إلى سبيل أم عباس بالصليبية، ثم ترك العمل العام ليتفرغ في بيته بالمرج الذي صممه له المعماري



حسن فتحي عام ١٩٣٦ وفرشه بآيات النجارة الإسلامية المرصعة من الحشوات الخشبية والأطباق النجمية المجمعة، يتأمل ويقرأ ويلتقي بمريديه كل يوم اربعاء، ثم الأربعاء الاخير من كل شهر. كان من بينهم علامات هامة من أمثال الأديب يحيى حقي والناقد بدر الدين أبو غازي، والكاتبة نعمات فؤاد، والأساتذة عدلات كمال، عبد الغني الشال كمال عبيد، يحيى أبو حمدة، نوال حافظ، عايدة عبد الكريم، زكريا الخناني، هدايت الملواني، ومن بين الفنانين محيي الدين حسين ومحمود مبروك فضلا عن الفنانة احسان خليل التي احبها وتزوجها لتظل رفيقة حياته حتى آخر لحظة، كان يقرأ معهم من القرآن ومن الإنجيل، ومن النصوص الصوفية وفي الفكر والعلم والفن والثقافة.

قسم الحكيم «بوذا» العالم إلى طريقين: طريق (السانسار) الذي يقود إلى الوهم والعذاب، وطريق (النيرفانا) الذي يقود إلى الحقيقة والخلاص والفضيلة، وقد اختار حامد سعيد هذا الطريق الثاني صراحا. عزف عن الإفراط والتراخي وعن مخايلة الترف، هادئ الطبع والسلوك، متأملا متساميا، غير باذخ الملبس، رزين الصوت، هامس النغمات، حركاته متئدة، يؤمن بقيم الإيثار والتسامح والبادئة. تعلم منذ الصغر كيف يقهر جسده، وكانت أدواته في ذلك الصيام والانتظار والتفكير.

ومن ثم كان قدوة التأمل والبحث والتجلي الصامت. وعزف عن استعمال الكهرباء والتليفون والتليفزيون، وضبط إيقاعه مع الغسق ومع الغروب يصحو وينام.

وكان إيمانه بالتراث المصري القديم غامرا ورأى فيه منافذ لضبط وإصلاح أحوال الوطن ورسم مستقبله بالتسامي والإيمان.

وكان شامخا يؤمن بالكرامة والحرية التي كان يفسرها (بأن تعطي كثيرا وتأخذ كثيرا).

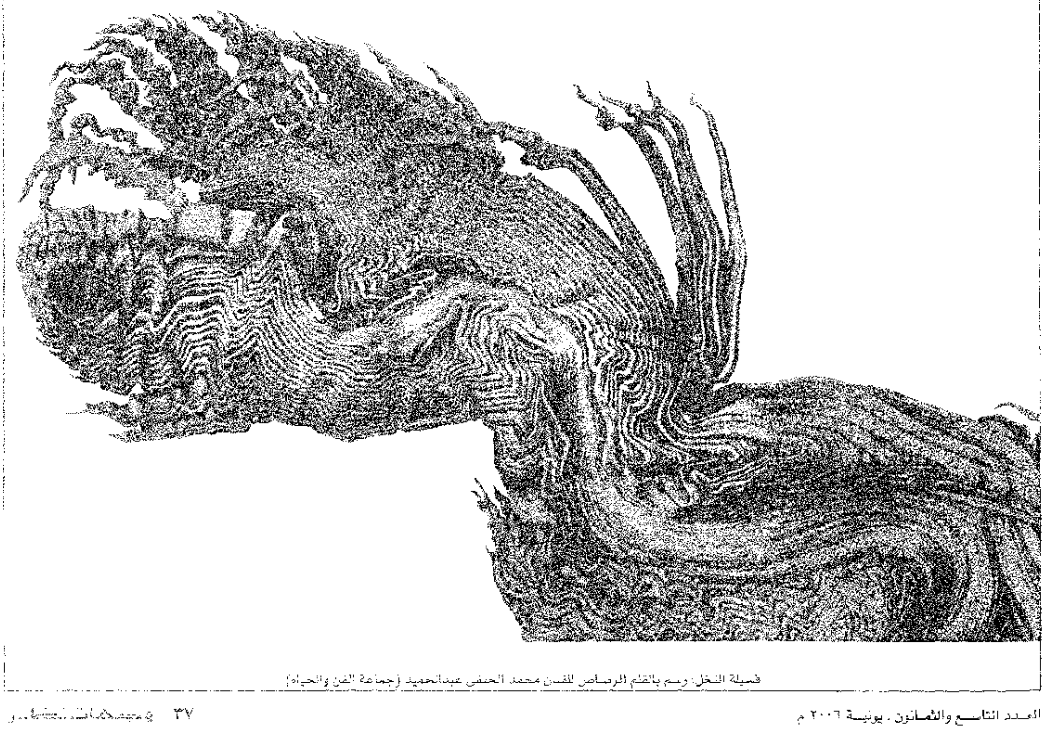
حامد سعيد فنانا:

أثناء التحاقه بجماعة «الدعاية الفنية» مع الرائد حبيب جورجي كان حامد سعيد يرسم بالألوان المائية مشاهد مصرية ويشارك عبد السلام الشريف ولبيب أسعد وعبد الرزاق صدقي تجربة تصميم تصميمات بتقنية الطباعة التقليدية، ولكن بتصميمات عصرية مرسومة أقرب إلى التراث منها إلى الفن الزخرفي الجديد Art Deco Style.

وعندما سافر إلى إنجلترا للدراسة عام ١٩٣٩ لم تفته مناهج التدريس الأكاديمية بمعهد «تشلسي» للفنون بلندن، وانتقل طواعية إلى مرسم الفنان «أميدو أوزنفان». وبعد عودته من لندن تبلورت شخصيته الفنية، متأثرا بمصدرين محوريين: أولهما من قراءاته التأملية في الصوفية والبوذية حيث توصل إلى القناعة بأن الجمادات مغمورة بالروح الشامل، ورأى الكون بكل ما فيه وحدة واحدة، وأن الأصغر جزئياته حضورا في كليته. أما المصدر الثاني فقد كان الفن المصري الذي رأى فيه معاني الاستقامة والترفع والورع والاحتشام، وأن فيه شيئا من دقة هندسة التشكيل بالغ الصرامة ورائع التألق، وكوقي الاعتبار، وكان يرى فيه أيضا طموحا نابضا تتوقف عنده الأنفاس.

وقد جاء فنه مرآة لشخصيته ورؤيته الفلسفية، مختلفا كثيرا عن فن أقرانه ومعاصريه. كان فنانيا خالصا طموحا صابرا، اكتسب الكثير من تتلمذه بمرسم «أميدو أوزنفان» رائد النقائية في لندن سنوات الدراسة. وجعلته قراءاته وتأملاته وتجلياته في الجانب الصوفي من التراث المصري القديم والقبطي والإسلامي: ومعها

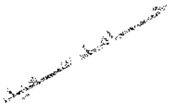
فيلسوف الفن المصري



فسيلة النخل: رسم بالقلم الرصاص للفنان محمد الحنفي عبدالحميد (جماعة الفن والحياة)



حديقة منزل حامد سعيد
حيث يلتقى زواره به



تكوينه الشخصى. جعله كل ذلك أكثر نقائية من أستاذه، فكان يرسم شجرة عناصر الطبيعة بالقلم الرصاص بصورة تأملية تتخطى بكثير مجرد التحديق والتسجيل ومراعاة النسب، إلى التحليق فى قانون النمو فى الطبيعة، والموسيقى الحاكمة لحركات الخطوط والدرجات الظلية.

رسم حامد سعيد أيضًا بالأقلام الخشبية الملونة، وبالألوان المائية الشفافة، بأسلوب يقترب من منهج الرهبان البوذيين، يتميز بالزهد والاحتفال بقيم الهمس البليغ، العازف عن الضوضاء، فاستخدم درجات لونية باهتة شفافة مفرطة فى نقاءيتها. وكان أحيانا يغطى لوحاته كبيرة المساحة بغلالات من الشاشة، للإمعان فى تخفيف الطاقة الصادرة عن الألوان.

فى هذه المرحلة الخصبة من حياته الفنية رسم لوحات كبيرة تتراوح أضلاعها بين الأحد عشر مترًا وبين المتر ونصف المتر.

بعناوين أوزريس: ٥، ١ × ١٠ أمتار، أنطوتيس: ١١ × ١٠ أمتار، وثلاثة جداريات بعنوان نداء السماء، ٢.٥ × ١٠ أمتار.

وستة جداريات من بينها العدالة والثروة البيضاء مقاس كل منهما ٣ × ٧ أمتار.

تلك اللوحات الكبيرة رسمها الفنان بألوان شاحبة متماهية إلى درجة تتطلب معها تركيزًا كبيرًا وطويلاً لإدراكها واكتشاف تفاصيلها.

حامد سعيد والقلم الرصاص:

كان حامد سعيد مهتمًا بالرسم منذ تلمذته الابتدائية. وعندما حصل على الشهادة الثانوية من مدرسة حلوان الثانوية عمل مدرسًا للرسم، حيث كان يصطحب تلاميذه إلى الحدائق لتأمل آيات الطبيعة، والتعرف على جمالياتها وتنوعها الواسع، ودعاهم للرسم المتأنى بالقلم الرصاص.

بقى حامد سعيد فى لندن ثلاث سنوات كانت حافلة بالرسم التحليلى

صورة حامد سعيد فى إنجلترا عام ١٩٣٦





جانب من منزل الأستاذ
حامد سعيد وإحسان خليل

الدقيق فى مرسم «أوزنفاه» بالقلم الرصاص، وكانت له مكانة كبيرة فى هذا المرسم لتميزه بعمق بصيرته.

وحينما عمل بالتدريس فى قسم الرسم بمعهد التربية العالى للمعلمين الذى كان يشغل قصر السلطان حسين بالأورمان، عمد إلى نزع شجرة ميتة فى حديقة المعهد ونقلها إلى المرسم، ودعى الطلاب إلى رسمها بتؤدة طوال العام الدراسى بالقلم الرصاص، مع عرض أمثلة من المستنسخات الواضحة لرسوم الأساتذة القدامى من المكتبة.

كان يبحث عن مكامن البلاغة فى عناصر الطبيعة ونوعية الإيقاع والاتساق، وأن يدربهم على احترام التأمل والتركيز والاكتشاف، من خلال المثابرة فى الرسم الوئيد. وكان دوره أن يحثهم على مواصلة العمل بدون تسرع بينما يتحدث معهم حول إمكانية اكتشاف الكون فى أدق عناصر الطبيعة، ومن ثم تفهم صفات نظام النمو فى كل الكائنات.

بالنسبة لإبداعه الخاص كان حامد سعيد يرسم أشجار السرو وبنفس الزهد والمثابرة بالقلم الرصاص الذى كان الوسيط الأثير لديه فى مرسم «أوزنفاه» وفى منزله بالمقطم حيث رسم الهضبة الصخرية الشاسعة.

وعندما انتقل إلى المرج تآلف مع شجرة نبق عجوز تكتنز أسرار الزمن وظل يتأمل مقاطع منها بالرسم.

عندما أسس حامد سعيد جماعة «الفن والحياة» فى عام (١٩٤٦) واصل مع تلاميذه استخدام أقلام الرصاص كوسيط تعبيرى لرسم مشاهد شاسعة من هضبة المقطم تارة، وفسيلة نخل تارة أخرى، وجذور وسيقان جافة ملتوية وتكوينات من جزئيات من تماثيل قديمة وعظام، عمل صوفى النزعة نقائى الطابع أثيرى الهواء.

هذا هو مشوار حامد سعيد مع القلم الرصاص، الخامة التى يندر أن يلتفت إليها أقرانه فى الحركة الفنية، التى غلب عليها استخدام وسائط الرسم بالألوان الزيتية والباستيل والألوان المائية والفحم أو «الكونتية» لم يشارك حامد سعيد الاحتفال بالقلم الرصاص فى جيله غير «راتب صديق» الفنان العصامى الذى شاركه مرسم «أوزنفاه» ورسم لوحات رائعة بالقلم الرصاص. وسعد الخادم الذى كان فى لندن فى نفس التوقيت. وكان متمرداً على التعاليم الأكاديمية فى معهد «شلسى» للفنون، فرسم بالقلم الرصاص رسوماً تعبيرية متحررة، ورمسيس يونان الذى رسم مجموعة لوحات بالقلم الرصاص يصور فيها أشكال الزلط وهيئات آدمية مكومة ومتداعية.

الطبيعة الأم والبحث عن الكمال:

آمن حامد سعيد كمثل «سيد هارتا» بوحدة الكائنات رغم تنوعها لأن عناصر الطبيعة تكون شيئاً ثم تصبح دائماً آخر، فقالب الطوب النيئ ينطوى عنده على معنى وقيمة فى كل ملمح وكل تجويف فى جفافه وفى رطوبته، فهو عنصر «للبناء من تراب وماء» ... بناء من طين لم تمسسه نار.. إذا اندثر عاد إلى الأرض الأم، يشترك معها فى بناء الحياة.

كان يرى أن «ما نسميه بالجماد معمور بالروح الشامى» ومن ثم يصعد لكونه «يرى الكون كله بكل ما فيه من نوعيات وحدة واحدة، ويعنى حضور الكل فى الجزء»..

ومن هنا بزغت عنده «الفن والحياة» التى أسس جماعتها عام ١٩٤٦ بهدف تأمل ورسم الطبيعة المصرية بصورة جماعية، واكتشاف قوانين النمو الخالدة فيها، والوعى بوحدة الكائنات على تنوعها وكان يقول: لقد اكتشفت أنه من النبات نكتشف سر ومنطق الحياة، ومعنى الصدق والعدالة التى يسميها المصريين القدماء ماعت MAAT والتى رمزوا إليها بريشة النعامة. ويكرر دوماً أن الزراعة Agriculture والثقافة Culture توءمان.

أقامت الجماعة سبعة معارض فى مصر وفى لندن، كما عرضت جماعة الفن والحياة أعمالها فى بينالى فينيسيا عام ١٩٥٦ لتمثيل الجناح المصرى فى هذا المعرض الدولى الهام، وقد احتفل بهذا العرض الناقد البريطانى الأشهر السير «هربرت ريد» فى قوله: «عندما تأملت لوحتين أو ثلاثا من مدرسة حامد سعيد، تبينت وجود فن مستقل عن التيارات المعاصرة يتجلى فيها الإخلاص بدرجة لا تسمح بتجاهلها، وليست كلمة الإخلاص كلمة عصرية يمكن استعمالها فيما يتعلق بالفن، ولكنها أول كلمة تبادرت إلى ذهنى وأنا أمام أعمال يتمثل فيها الإخلاص لا للطبيعة بل لخبرة الفنان بالطبيعة».

وما الابتكار والقوة الفنية إلا آثرا من آثار وجود فلسفة معينة وراء العمل الفني،... والاشتراك في مثل هذه الفلسفة بين نخبة من الفنانين المصريين يوضح وحدة معينة في الهدف والأسلوب ولكنها ليست فقط وحدة في العمل الفني. بل هي كشف عن الوحدة الذاتية ووحدة في الابتكار...

علاقة الأستاذ بتلاميذه:

كانت متعتها أن يجتمع مريدوه حوله منصتين، وكان ذلك دافعاً على انسياب أفكاره المحلقة وشرح تأملاته.

كان تعليم الفن في زمانه يعتمد على التلمذ حيث يحدد الأستاذ الأسلوب الفني والوسائل المختارة لادائه وعلى التلاميذ أن يتتبعوه وفق قدرة كل منهم على الفهم والإتقان والمثابرة.

أما فريق المعلمين من أمثال حبيب جورجي وحامد سعيد وحسين يوسف أمين وسعد الخادم، فقد أضافوا إلى النزعة الأسلوبية وطرق الأداء أفكارا ونظريات مصحوبة بتأويل منطقي، وهدف معنوي، ورسالة عقلية. وقد توحدوا جميعا على علاقة الفكر بالفن بالتراث وبالبيئة من خلال جماعة «الدعاية الفنية» التي أسسها حبيب جورجي عام ١٩٢٨.

يقول الأديب الألماني المرموق «هيرمان هسه» في «سيد هارتا» التي يتحدث فيها عن راهب بوذي ومسيرة حياته التأملية، وارتقائه لمستويات الثقافية، يقول على لسان «سيد هارتا»:

«إن المعرفة يمكن نقلها للآخرين، أما الحكمة، إذ يستطيع المرء أن يحصل على الحكمة وأن يتقوى بها وأن يصنع الأعاجيب من خلالها، ولكنه لن يستطيع توصيلها للآخرين». ويقول: «التعبير عن الحقيقة مغلف بالانحياز لجانب واحد، وكل ما يمكن التفكير فيه والتعبير عنه في كلمات له جانب واحد، أي نصف الحقيقة فحسب».

وينطبق ذلك كثيراً على العلامة الأستاذ حامد سعيد، فهو ينقل إلى حوارييه المعرفة والتجليات التأملية حولها من زاوية إنحيازه للنزعة التراثية الأصولية في دفقات متتابعة ولكن



حكمته التي تكونت عبر السنين والجهد والمثابرة، التي عثر عليها وتقوى بها لم تنتقل إلى هؤلاء الحواريين.

فقد كان في لقاءاته الأسبوعية كالفنان المبدع يقدم ثمرات تجربته العميقة للمشاهدين، دون أن يستطيع أن يدخلهم في عالمه الخصوصي الخصب وأن ينقل إليهم حكمته ليصبحوا حكماء على شاكلته.

تمكن بجدارة وقوة إقناع وعناصر جذب متعددة أن يضع تلاميذه داخل معسكره، وكون منهم كتيبة لتنفيذ أحلامه هو. وهي أحلام نبيلة ولكنها تحتاج مثل سعيه الفكري ومسيرته الحياتية ليقتنع بها آخرون ويتبنوها الأمر الذي لم يتحقق في تلاميذه. لقد نقل إليهم عدوى حميدة ولكنهم سرعان ما عزفوا عنها بمجرد نهاية الارتباط الإداري بانتهاء منحة التفرغ التي حصل لهم عليها من وزير المعارف بقدرته النادرة على الإقناع. وانصرف بعضهم بعد ذلك كلية عن ممارسة الفن، وتوجه النفر الآخر إلى التعايش مع ما يلائمه من قناعات أسلوبية في انتاجه الفني، وأصبح ذلك التحول عنيفا في مخالفته لأفكار وقناعات الأستاذ، خاصة بالنسبة للفنان محمود عفيفي الذي تحول إلى استخدام ألوان ساطعة قوية وتحديدات سوداء قاهرة وإلى تناول موضوعات تكوينية حياتية وعصرية بما يمثل هجرة كاملة عن افكار الجماعة. فبمثل الحرارة التي أقبل بها تلاميذ هذه الجماعة إلى ممارسة الرسم التحليلي التأملي النقائي لعناصر الطبيعة، والتراث والمشاهد الخلوية الجبلية، بمثل ما نفضوا أيديهم عنها وبنفس الإصرار والحرارة.

ولذلك فإن حامد سعيد كان كالمبشر الذي اضطر أن يدفع مريديه إلى استعارة عقله وافكاره وان يفعلوا ما يفعلونه بأدواته تلك وليس بقناعاتهم الخاصة.

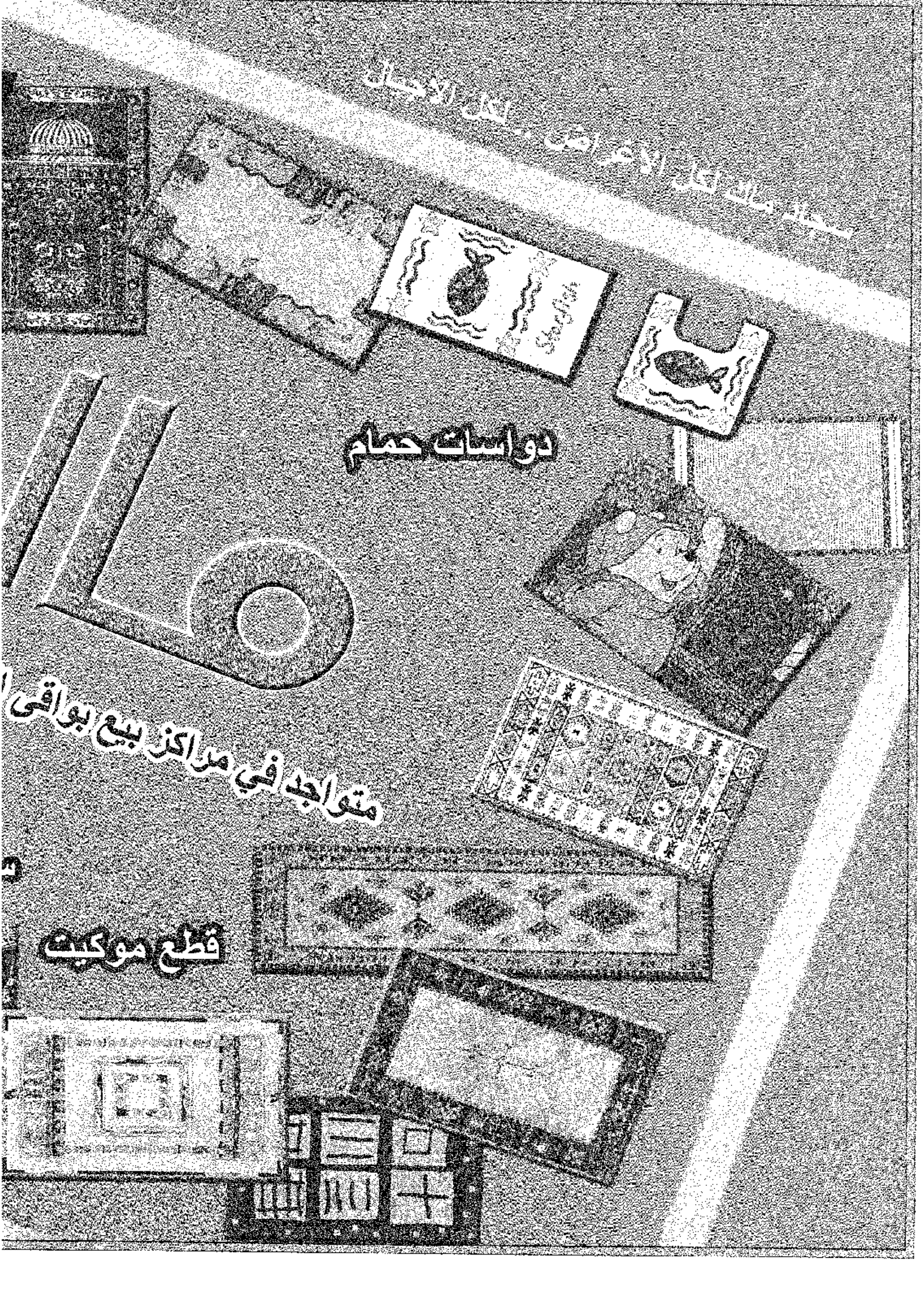
كانت مشكلته إنه كان باحثا بحق، صاحب هدف اسر. وفي سعيه نحو هدفه تعذر عليه لمس متغيرات أخرى مختلفة عما يبحث عنه، كما أن الحكمة كما سبقت الإشارة لا تقبل التوصيل، وتتمخض دائماً عن تطبيقات شكلية عند الحرص على توصيلها للآخرين.

فقد كان حامد سعيد في تجلياته التأملية العميقة ينفي الزمان، ويرى الماضي والحاضر والمستقبل معاً في كيان زماني واحد، ومن ثم ظن أن كل شيء خير كامل، كما يعتقد حكماء البراهمة، وكان يشارك حبيب جورجي فكرة أن التراث لم ينته، وإنما تتوارثه الأجيال، وفقاً لما أشار إليه «كارل يونج» في فكرة اللاوعي الجماعي و«الماندالا» Mandala، ومن ثم فقد آمن بقوة التراث ويتواجده الحي في العصر، كطاقة دافعة للمستقبل، بينما كان ينظر للعصر الحديث نظرة ملؤها الريبة، فثقافة هذا العصر عنده متأزمة وزائفة، وأدواؤه الرتابة والسطحية والغرور، ومن ثم كان يرى أن السبيل للإصلاح ليس بالبناء، ولكن بإعادة البناء وبالعودة من البداية الأولى. ☒








سجاد ومدات لكل الأغراض .. لكل الأجيال
دواسات حمام
متواجد في مراكز بيع بواقى
قطع موكيت


سجاد أطفال
www.maccarpet.com

أمين الريحاني

رسائل ومستندات ووثائق

أمين ألبرت الريحاني

تعني «وجهات نظر» بالتاريخ. وتعتمد رواية التاريخ علي الوثائق التي تصبح أحيانًا محل جدل يفرضه اختلاف في زاوية النظر، أو في «موقع» الناظرين.

مراسلات أمين الريحاني وتلك المتصلة بها تظل من تلك الوثائق التي لها أهمية خاصة عند دراسة تاريخ المنطقة العربية في فترة مهمة رسمت تفاعلاتها ظلالاً وألوانًا وحدودًا علي الخرائط والجغرافيا.

وهنا قراءة تحليلية لتلك الرسائل والتي كانت محل جدل واسع في الأشهر الأخيرة.

وجهات نظر

* * يبدو أن الملخّصين اللذين أرسلهما أمين الريحاني للخارجية الأمريكية حول رحلته العربية في مطلع العشرينيات من القرن الماضي أثارا، ولا يزالان يثيران، جدلاً يتراوح بين الشك والاتهام والدفاع عن موقف الريحاني والبحث في أسباب تزويده الإدارة الأمريكية بمعلومات عن العرب ظن البعض أنها «سرية». وقبل المباشرة بمعالجة نصوص الملخصين للخارجية الأمريكية، حول الرحلة العربية الكبرى التي قام بها الريحاني عامي ١٩٢٢ و١٩٢٣، لا بد، بادئ ذي بدء، من توضيح النقاط الأساسية الآتية:

أولاً: عدد تلك الملخصات اثنان وفق المستندات والوثائق الموجودة في الأرشيف الوطني الأمريكي في واشنطن العاصمة، ووفق قسم الأرشيف في متحف أمين الريحاني في الفريكة، لبنان. قد تكون ثمة وثائق أخرى في الوثائق الخاصة التابعة لرؤساء الجمهورية الأمريكية، أو وزراء الخارجية، بالإضافة إلى رجال الفكر والأدب في الولايات المتحدة الأمريكية، بين الأعوام ١٩٠٠ و ١٩٤٠، أي بين تاريخ بداية مراسلات الريحاني لكبار المسئولين في الإدارة الأمريكية وتاريخ وفاته. أما رسائل الريحاني المتعلقة بالإدارة الأمريكية، والموجودة ضمن مجموعة رسائله الإنكليزية في أرشيف متحف الريحاني، فقد أفردنا لها مقالة مستقلة تحاول رسم المسارين الفكري والسياسي البارزين من خلال تلك الرسائل.

ثانياً: تاريخا الملخصين يعودان إلى العامين ١٩٢٣ و١٩٢٥، وسوف نعود إلى هذين النصين رابطين مضامينهما بما ورد في مؤلفات الريحاني العربية والإنكليزية حول العرب. وليس في الأرشيف الوطني الأمريكي في واشنطن، أو في أرشيف متحف الريحاني في لبنان، ما يشير إلى وجود غير هذين الملخصين.

ثالثاً: في موضوع المبادرة إلى كتابة هذين الملخصين وما إذا كانت كتابتهما قد تمت بطلب من الحكومة الأمريكية نفسها ونتيجة تكليفها للريحاني بالمهمة المذكورة، أم أن الملخصين جاءا بمبادرة شخصية من الريحاني، فهذا ما سوف نتبينه في هذه المقالة. وإذا كان الاحتمال الثاني هو المرجح، كما سوف نبين لاحقا، فما هي دوافع الريحاني لإعلام الدولة الأمريكية بمهماته العربية؟ في رسالة القنصل الأمريكي في بيروت، إدوارد غروت، التي وجهها الى وزير الخارجية الأمريكية بتاريخ ١٣ كانون الثاني/يناير ١٩٢٤، والمرفقة بملخص الريحاني المؤرخ في ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٣، يذكر القنصل ما حرفيته: «يشرفني أن أرسل إليكم، وبناء على طلب من أمين الريحاني، البيان المرفق حول البلاد العربية، والذي قد يكون موضع اهتمام وزارة الخارجية»[1] يتبين من هذه الرسالة، أن ملخص ١٩٢٣ الذي أرسله الريحاني إلى الخارجية الأمريكية حول رحلته العربية هو بمبادرة منه شخصياً وليس بطلب من الحكومة الأمريكية كما ظن البعض. أما ملخص ١٩٢٥ فيقول بشأنه القنصل الأمريكي في بيروت، ب. كنابنشو، في رسالته إلى وزير الخارجية الأمريكي بتاريخ ٢٣ أيلول/سبتمبر ١٩٢٥، أنه مرسل النص المرفق بطلب مني... بعد أن زارني أمين الريحاني وأعلمني عن دوره السلمي بين (السلطان عبد العزيز) ابن سعود والملك علي (ملك الحجاز)»[2] تكشف هذه الرسالة أن الريحاني زار القنصل الأمريكي أولاً ليعلمه بالدور الذي قام به في التوسط بين الحاكمين العربيين، وبسبب هذه الزيارة أبدى القنصل الأمريكي اهتماماً بالموضوع فطلب عندئذ من الريحاني كتابة ملخص بالموضوع إلى الخارجية الأمريكية. وهذا إثبات اخر على أن كتابة الملخص الثاني إلى الإدارة الأمريكية سببها المبادرة الشخصية من الريحاني نفسه وليس من أية جهة أخرى.

وبيقى السؤال المحوري: ما الذي دفع بالريحاني للقيام بمثل هذه المبادرة باتجاه الدولة الأمريكية؟ قد تكون الإجابة عن هذا السؤال موزعة إلى ثلاثة أقسام:

١ - تفيد الوثائق الأمريكية أن تجربة الريحاني مع الخارجية الأمريكية إثر سجنه في المكسيك عام ١٩١٨، لمدة أربعين يوماً ثم نفيه عن البلاد، لم تكن مشجعة، فكل ما يهم الإدارة الأمريكية في مثل هذه الحالات هو أن يقوم رعاياها بـ «مراعاة القوانين المحلية للبلدان المعنية...»[3] وكان الإدارة الأمريكية تقول لرعاياها: نحن غير مستعدين للتورط معكم في نشاطاتكم السياسية، لذلك يطلب إليكم احترام قوانين البلدان التي تقومون بنشاطاتكم على أراضيها وإلا فنحن لن نتمكن من مساعدتكم إذا ما تعرضتم لأي إجراء من قبل الحكومات المعنية. تجاه هذا الموقف غير المشجع، اعتبر الريحاني أن إرسال ملخص لنشاطاته السياسية إلى الحكومة الأمريكية قد يحملها على الاهتمام بما يقوم به في حال تعرض لأي إجراء ضده.

٢ - إرسال مثل تلك الملخصات تعطي الإدارة الأمريكية وجهة نظر الريحاني، في حال طلبت الخارجية من قناصلها إرسال التقارير حول رحلته، فلا ينظرون إلى مشروعه من وجهة نظر واحدة تخصهم بل من وجهة نظره هو أيضاً. وبالفعل فإن الوثائق الأمريكية تكشف عن طلب الخارجية من قناصلها مراقبة تحركات الريحاني وتزويدها بالتقارير عن هذا الموضوع[4]، فكان من المفيد أن تتلقى الخارجية الملخصين المذكورين أعلاه من الريحاني نفسه للاضطلاع أيضاً على رأي صاحب العلاقة وصاحب المبادرة.

٣ - رسالة الريحاني إلى هنري فلتشر، مساعد وزير الخارجية الأمريكية، حول مشروع الرحلة العربية وأهدافه منها، وسعيه للإجابة عن ثلاثين سؤالاً طرحها لنفسه حول العالم العربي وضمنها تلك الرسالة[5]، تدخل في سياق اهتمام الريحاني وتصميمه على إثارة اهتمام الحكومة الأمريكية حول المشرق العربي وقضاياه وحقه في تحقيق مبادىء الحرية والسيادة والاستقلال التي كانت أمريكا تنادي بها آنذاك والتي برأيها تشكل حقاً من حقوق الشعوب الصغيرة في تقرير مصيرها.

على ضوء ما تقدم نراجع نص الملخصين المذكورين اعلاه ونقارن مع ما ورد في مؤلفات الريحاني، حول الموضوع إياه، لنرى ما إذا كانت الملخصات تتضمن معلومات إضافية أو مختلفة عن تلك الواردة في المؤلفات. وغايتنا من ذلك

الرسائل المتبادلة بين أمين الريحاني والخارجية الأمريكية

الأرشيف الوطني الأمريكي - واشنطن العاصمة

مستندات أرقام ١١٨٨ (ملف رقم ٨٠٠/٤٤٤) و١٩٨٥

و٤٤/R ٣١٢ : ١١٢ و٣٢، R 44.

أرشيف متحف أمين الريحاني (ملف الوثائق الأمريكية) - الفريكة - لبنان.

والخارجيـــــة الأمريكيـــة



التحقق من مسألة السرية أو عدمها في الملخصين.

يتناول القسم الأول من ملخص ١٩٢٣ موضوع الحجاز، ويقع هذا القسم في ١١ صفحة (ص١-١١ من الملخص/ ص ٦٠-٧١ من ملف الأرشيف الأمريكي في متحف الريحاني)، في حين أن موضوع الحجاز يحتل القسم الأول من الجزء الأول من كتاب ملوك العرب، وهو يقع في خمسين صفحة (ملوك العرب، ج١، ص ٢٢-٧٢) بعنوان «الملك حسين بن علي». كما يشكل موضوع الحجاز أيضاً القسم الأول من كتاب الريحاني بالإنكليزية Around the Coasts of Arabia (حول الشواطئ العربية) وهذا القسم يحمل عنوان «With King Husein in the Hijaz»، ويقع في ١١٨ صفحة (ص ٢-١١٩). كذلك تطرق الريحاني إلى موضوع الحجاز في الفصول الأخيرة من كتابه تاريخ نجد الحديث، وتحديداً من الفصل ٣٩ وحتى الفصل ٥١ (ص ٣٣١-٤٢٦). فمن حيث الحجم نجد أن ملخص ١٩٢٣ حول موضوع الحجاز يختصر مجموع ٢٦٣ صفحة (٥٠ صفحة من ملوك العرب و١١٨ صفحة من Around the Coasts of Arabia و٩٥ صفحة من تاريخ نجد الحديث) في ١١ صفحة من الملخص المذكور. أما من حيث المضمون فما ورد في الملخص يتناول مسألة الوحدة العربية وعثراتها الناتجة عن المشكلات السياسية القائمة بين الملك حسين وسائر الحكام العرب وفي طليعتهم الإمام يحيى ملك اليمن، والسيد الإدريسي حاكم عسير، وابن سعود سلطان نجد، إلى جانب السياسات البريطانية والفرنسية في المنطقة آنذاك التي لم تكن تسهّل العمل باتجاه وحدة الصف العربي. وهذه المواضيع جميعاً عالجها الريحاني في مؤلفاته ملوك العرب وAround the Coasts of Arabia وتاريخ نجد الحديث وذلك في فصول تتناول بالتفصيل جميع هذه المواضيع.

وعلى سبيل المثال، يستهل ملخص ١٩٢٣ بفقرة تتحدث عن الشريف حسين، ملك

الحجاز، جاء فيها ما ترجمته: «فشل الملك حسين في جهوده كافة كي يصبح ملكاً على دولة موحدة في شبه الجزيرة. لقد اعترفت به إنكلترا وفرنسا وإيطاليا ملكاً على الحجاز، وبعد ذلك مباشرة أطلق الحسين على نفسه لقب «ملك العرب». غير أن أحداً من ملوك العرب اليوم لم يعترف بهذا اللقب باستثناء حاكم شرقي الأردن. فالإمام يحيى ملك اليمن (العاصمة صنعاء)، والسيد الإدريسي حاكم عسير (العاصمة أبها)، وابن سعود سلطان نجد (العاصمة الرياض)، وهم أهم حكام شبه الجزيرة، رفضوا الإصغاء إلى أوامر مكة أو احترام أية سيادة مدنية أو عسكرية من مملكة ليس لها سلطان على شبه الجزيرة»[3]. النص الإنكليزي لهذه الفقرة يقتصر على تسعة أسطر مطبوعة على الآلة الكاتبة. في حين نجد في كتاب ملوك العرب، ج1، ص 70 وما بعد: فصل «الوحدة العربية»، حيث يقول الريحاني: «وليس الأساس، أيها العربي الغيور، في سوريا وفلسطين، بل هو في نجد واليمن وعسير، في الأمراء الأعداء والقبائل المتمردة. فلو تمكن الملك حسين من ضم كلمتهم إلى كلمته، وجمع شتاتهم تحت رايته، لكانت له سيادة تذلل عندها عقبات الشمال، وتزول ألوان المناطق السياسية كلها. لكنه، وقد فشل في سوريا وفلسطين، أمسى ولا نفوذ له يذكر في شبه الجزيرة... إلى أن يقول: «ومن من أمراء العرب الذي يعرف بعض الشيء عن زملائه وإخوانه في الجزيرة يعلل النفس بتحقيق تلك الأماني... ولكنها لا تتفق مع أماني الآخرين... قد أدرك جلالة الملك حسين، حتى قبل انتهاء الحرب، وعورة المسلك الذي سلكه في تأسيس دولة عربية، يريدها أولاً سورية. وقد لا يريدها إلا هاشمية...». يتبين للدارس أن ما ورد في الملخص حول صيغة الملك حسين للوحدة العربية أوجزه الريحاني في تسعة أسطر، كما أشرنا، في حين أنه خصص لهذه المسألة فصلاً كاملاً (ملوك العرب، ج1، ص 68 - 72). في الملخص سرد مقتضب في بضعة أسطر، وفي الكتاب تحليل ومناقشة وموقف تمتد جميعاً على مساحة فصل كامل، فأيهما الأكثر تفصيلاً، وأيهما الأخطر والأهم؟ وفي كتاب الريحاني Around the Coasts of Arabia فصل بالموضوع ذاته بعنوان «Pan-Arabia» (ص 115 - 129) يتضمن نصاً يشكل شرحاً للفقرة الواردة في ملخص 1923 . يقول الريحاني:

The foundation, to be sure, is not in Syria and Palestine, but in Najd and Al-Yaman, and Asir. The foundation is in making up with enemy Ameers and putting down rebellious tribes. If King Husein had been to gain them to his side and unite them under his standard, his would have been a power before which all the opposition in the north would cease and all the colours of the political zones would disappear. But his failure in Syria and Palestine left him without any authority to speak of in the peninsula proper.

هذا النص المستل من كتاب الريحاني الإنكليزي حول الشواطئ العربية يكاد يكون مطابقاً بصورة حرفية مع نص ملوك العرب، والنصان يشرحان تصور الملك حسين للوحدة العربية والصعوبات التي يواجهها في هذا السبيل، فأين السرية في موجز يضعه في أسطر لما نشره مفصلاً في مؤلفاته العربية والإنكليزية على السواء حول الموضوع ذاته؟

وعلى سبيل المثال أيضاً، يتحدث الريحاني، في ملخص 1923، عن بيع إيطاليا الطائرات للملك حسين ومنحها باخرتين له واحدة تدعى «الطويل» وأخرى «رشدي» وذكر حمولة كل منهما.[4] أما في كتاب تاريخ نجد الحديث، الفصل الخمسون بعنوان «المناجزات والمكالمات» فقد جاء على الصفحة 401: «دفعت الحكومة سبعة آلاف ليرة إنكليزية ثمن ثلاث طائرات قديمة جاءتها من لندن، وهي لا تساوي بالأكثر غير ألف وخمسمائة ليرة. قبل أن تجئ هذه الطائرات كان عند الحكومة الهاشمية خمس إيطاليات لا يصلح منها للعمل غير واحدة. ثم جاءها من ألمانيا في الصيف ست طائرات جديدة تحمل الواحدة من البنزين ما يكفيها لتطير ست ساعات. وهي مجهزة بالمدافع الرشاشة، ومعها قنابلها الخاصة بها. أما الطيارون فقد كانوا في أول الحرب روسيين من الحزب القيصري، وكانوا في آخرها من الألمان. وكانت تجيء الموانئ الثلاثة أي رابغ والليث والقنفذة كل خمسة عشر يوماً بواخر هندية وخديوية وإيطالية، تجيئها من عدن ومصوع والسويس، حاملات الأرزاق ولم تتمكن الحكومة الهاشمية... أن تصادر إلا قليلاً مما كان يصل من هذه الثغور إلى مكة. وما كانت دائماً موفقة حتى بذلك القليل. فقد صادرت «الطويل» مرة خمسة سنابك إيطالية مشحونة من مصوع إلى الليث وجاءت بها إلى جدة فاحتجت الحكومة الإيطالية...».

وجاء في الملخص حرفياً عن الموضوع نفسه: «تعمل إيطاليا ما بوسعها للتدخل لدى حكومة الملك حسين وذلك لمنافسة إنكلترا في البلاد العربية، وفرنسا على الشواطئ الشرقية الجنوبية لإفريقيا. فقد باعت إيطاليا للملك حسين ست طائرات، ثم أعلنت أن الطائرات هدية لجلالته. كذلك منحته (إيطاليا) باخرتين صغيرتين كانتا في ميناء مصوع تبلغ حمولة الواحدة منهما من مائتين إلى ثلاثمائة طن. وهاتان الباخرتان تسمى الواحدة «الطويل» والأخرى «رشدي» (نسبة إلى محصل الجمرك قائد الحامية في جدة). وهما اللذان أرسلا إلى «مصوع» لشرائهما. والسفينتان ترفعان علم الحجاز وتجولان الساحل من جدة إلى العقبة»[5] فهل يكون هذا الإيجاز من باب الأسرار، وقد وردت مفصلة في الكتب المنشورة للمؤلف؟ نحن هنا أمام نصوص ترد افتراض السرية في ملخص 1923 . فما جاء في تاريخ نجد الحديث للريحاني حول التدخل الإيطالي يقع في صفحة تتجاوز الاثنين والعشرين سطراً، في حين أن ما ورد في الملخص المذكور حول الموضوع نفسه يقع في فقرة واحدة لا تتجاوز الأسطر الثمانية. وواضح أن المادة تكاد تكون نفسها في النصين مع الاختلاف أن التفصيل جاء في الكتاب، والإيجاز ورد في الملخص.

وإذا شئنا أن نسترسل في الأمثلة فهنالك الكثير، نذكر منها باختصار ما يلي: في الملخص إشارة عن الكلية العسكرية في مكة (سطر واحد) وفي ملوك العرب، ج1، ص 51، يتحدث الريحاني عن المدرسة الحربية بشيء من التفصيل (14 سطراً). كذلك نقع في الملخص على كلام حول مستشفى مكة (4 أسطر) وفي ملوك العرب، ج1، ص 37 - 38، يتوقف الريحاني بالتفصيل عند مستشفى مكة (22 سطراً). فهل هنالك من سرية في مثل هذه التفاصيل التي يذكرها الريحاني مقتضبة في ملخصه للخارجية الأمريكية، ومفصلة في مؤلفاته عن العرب، المنتشرة في مختلف أنحاء العالم؟

وننتقل إلى القسم الثاني من الملخص وهو المتعلق «بنجد أو وسط شبه الجزيرة العربية». يقع هذا القسم في 13 صفحة (ص 12-25 من الملخص/ ص 72-85 من ملف الأرشيف الأمريكي في متحف الريحاني)، في حين أن موضوع نجد وسلطانها يحتلان القسم الأول من الجزء الثاني من ملوك العرب، وهو يقع في 155 صفحة (ملوك العرب، ج2، ص 490 - 645) بعنوان «السلطان عبد العزيز آل فيصل آل سعود». كما يشكل موضوع نجد وسلطانها مادة كتاب كامل بالإنكليزية بعنوان Ibn Saoud of Arabia, his People and his Land (ص 1 - 359)، ومادة جزئية من كتاب تاريخ نجد الحديث (ص 331 - 457). فمن حيث الحجم نجد أن ملخص 1923 حول موضوع نجد يختصر مجموع 40



«نهضت ذات ليلة من نومي، عند صياح الديك، وأنا أتصور نفسي أكبر من أمريكا!»

أمين الريحاني، كتاب «المغرب الأقصى»

صفحة (١٥٥ صفحة من ملوك العرب و٢٩٥ صفحة من Ibn Sa'oud of Arabia, his People and his Land و١٢٦ صفحة من تاريخ نجد الحديث) في ١٣ صفحة من الملخص المذكور. أما من حيث المضمون فما ورد في الملخص يتناول مكانة السلطان عبد العزيز «كأقوى حاكم عربي اليوم» وخلاصة تاريخ ابن سعود في السنوات الثلاثين الأخيرة، ومؤتمر العقير لترسيم الحدود النجدية مع جيرانها، والحركة الوهابية، والقوى العسكرية لابن سعود، والهجر، ومسألة النفط العربي وامتيازاته. وجميع هذه المواضيع قد عالجها الريحاني في مؤلفاته العربية والإنكليزية حول ابن سعود.

ونأخذ مؤتمر العُقَير على سبيل المثال، لنجد أنه ورد في الملخص في أربع صفحات (ص ٢١ - ٢٤/ ٧٩ - ٨٢) في حين أن هذا الموضوع تمت معالجته في ملوك العرب، في تسع صفحات (ملوك العرب، ج٢، ص ٥٤٧ - ٥٥٥) وفي تاريخ نجد الحديث، في سبع صفحات (تاريخ نجد الحديث، ص ٣٠٨ - ٣١٥) وفي Ibn Sa'oud of Arabia, his People and his Land، في عشرين صفحة (ص٦٩ - ٨٩). ورد في ملخص ١٩٢٣ عن مؤتمر العقير ما يلي:

The Conference of Oqair, opened on November 28 and closed on December 23, 1922. It settled a few things and left a few things as a leaven for future conferences... The northern border-line of Najd was defined...

(summary of 1923, pp. 22-23)

وجاء في مؤلف الريحاني الإنكليزي حول الموضوع نفسه ما يلي:

Aside from the boundary and tribal disputes that were temporarily settled, and the neutral zones that were established between Iraq and Najd, and between Najd and Kuwait ... at this conference (Ibn Sa'oud of Arabia.

وجاء في ملوك العرب (ج٢، ص٥٥١): «إن العشائر، خصوصاً عشائر العراق، لا ترتاح إلى حكومة قوية شديدة الساعد، بل لا تبغيها... الاخصائيون من البدو الخبراء بأرض الشمال وحدودها وأماكن الماء فيها، يؤمون من حين إلى حين خيمتي الصغيرة، فرأيت أن رغبة الفريقين بالسلم رغبة حقيقية، وأن السعي مع ما تخلله من وعيد وتهديد ظل متواصلاً حتى النهاية، فكللت في اليوم الخامس أعمال المؤتمر بالنجاح». وجاء في تاريخ نجد الحديث (ص ٣١٣): «فقد تم الاتفاق بين السلطان ومندوب العراق على الحدود النجدية العراقية، وتقررت بقعة الحياد بين البلدين... وفي هذا التحديد تقرر أيضاً مصير العمارات والظفير الداخلتين في أرض العراق، المعدودتين الآن من عشائره...». لن نسترسل في مثل هذه المقارنات، ولكن يتضح مما تقدم أن مضمون النص يكاد يكون واحداً، مع فارق بسيط أن الملخص يوجز، والمؤلفات تتوسع بشيء من التفصيل حول طبيعة المناقشات التي حصلت في المؤتمر. فهل من سرية في موضوع مذكور في مؤلفات الريحاني مفصلاً ومشار إليه في ملخصه بإيجاز كلي؟

غير أن ملخص ١٩٢٥ يختلف عن سابقه لكونه ينحصر في مسألة محددة أوردها الريحاني في العنوان اللافت: «رسالتي السلمية في الحجاز» My Peace Mission in Al-Hijaz». يقع الملخص في ١٣ صفحة (ص١ - ١٣ من الملخص/ ص ٩٥ - ١٠٧ من الأرشيف الوطني الأمريكي في متحف الريحاني). ويتناول الريحاني موضوع الخلاف بين الشريف حسين والسلطان عبد العزيز ورسالته السلمية ووساطته في الحجاز ضمن مؤلفه تاريخ نجد الحديث وذلك في خمسة وعشرين فصلاً تقع في ١٠٧ صفحات. فمن حيث الحجم يلخص الريحاني أكثر من مائة صفحة في نص يوجزه في أقل من ١٣ صفحة. أما من حيث المحتوى فهو يبدأ ملخصه بسقوط الطائف (تاريخ نجد ٣٣١ - ٣٣٥) ويتبعه الحديث عن رُسُل السلام (تاريخ نجد ٣٥٥ - ٣٥٨) والمفاوضات (تاريخ نجد ٣٨١ - ٣٨٧). وفي أسفل الصفحة الخامسة يتضمن الملخص «مذكرة» كان الريحاني قد أرسلها إلى السلطان عبد العزيز بعد وصوله إلى مكة. وتمتد تلك المذكرة حتى منتصف الصفحة السابعة (ولنا عودة إلى المذكرة). ويتابع الملخص إيجاز الأحداث وهي إغارة الطائرات (تاريخ نجد ٣٨٨ - ٣٩٥) والمناجزات والمكالمات لتحقيق السلام (تاريخ نجد ٤٠٠ - ٤٢٠).

نعود إلى المذكرة لنجد أن الريحاني قد أوردها في ملخص ١٩٢٥ ولم ينشرها في أي من مؤلفاته عن العرب، رغم أنه أتى على ذكرها في تاريخ نجد بقوله إلى السلطان عبد العزيز: «إني مرسل مع (حسين) العويني[٢] كتاباً من وجهاء المسلمين في بيروت، ومذكرة ضمنتها آرائي في الحالة الحاضرة...» (ص ٣٨٥). والسؤال لماذا لم ينشر الريحاني تلك المذكرة في كتابه تاريخ نجد الحديث؟ أعتقد أنه عندما نشر الكتاب كانت الخلافات بين الحجاز ونجد قد انتهت وآلت إلى إعلان السلطان عبد العزيز ملكاً على الحجاز، وتم توقيع اتفاقية تسليم جدة (تاريخ نجد ص ٤٢٧ - ٤٣٠، و٤٥١ - ٤٥٣) بحيث مضى الزمن على تلك المذكرة التي كانت تسعى إلى حل سلمي لم يتم. فنشرها في الكتاب لا يضيف كبير شيء لأن الأحداث كانت قد تجاوزتها. أما لماذا ضمن تلك المذكرة في ملخص ١٩٢٥ إلى الخارجية الأمريكية، فالتفسيرات عديدة، منها أن الريحاني شاء أن يثبت للأمريكيين أن الدور السلمي الذي سعى إليه بين ملك الحجاز وسلطان نجد لم يكن دوراً خلافياً ينحاز فيه مع فريق دون آخر، ولم يكن دوراً كلامياً بل أتبعه بمذكرة تتضمن آراءه التي يعتقد أنها تفيد السلام في تلك المنطقة من العالم. ومنها أن الريحاني شاء بصورة غير مباشرة أن يرد على التقارير الأمريكية والبريطانية حول رحلته العربية فملخص ١٩٢٥، مع المذكرة التي تضمنته، يعطي الفرصة للخارجية الأمريكية أن تستمع إلى وجهة نظره، هو أيضاً، إلى جانب وجهات النظر البريطانية والأمريكية الرسمية حول الموضوع. ومن تلك التفسيرات أيضاً ما يتلاءم وموقف الريحاني في الأساس من أنه يسعى باستمرار إلى إثارة اهتمام الإدارة الأمريكية حول قضايا العرب وشؤونهم وشجونهم وتطلعاتهم المعاصرة.



الريحاني شاء أن يثبت للأمريكيين أن الدور السلمي الذي سعى إليه بين ملك الحجاز وسلطان نجد لم يكن دوراً خلافيا ينحاز فيه مع فريق دون آخر، بل أتبعه بمذكرة تتضمن آراءه عن السلام بالمنطقة

أما مضمون المذكرة فيقع في خمس عشرة نقطة يمكن توزيع مواضيعها، بين المذكرة ومقارنتها مع مؤلفات الريحاني، على الوجه الآتي:

١ و٢: نقطتان تتحدثان عن التدخل الأجنبي وعن سعي بريطانيا وفرنسا لمحاربة أي استقلال لأية دولة عربية. وفي هذا الصدد يذكر في ملوك العرب (ج١، ص ٣٥٨): «نطلوب اجتماع الكلمة القومية وتوحيد السياسة على وجه يرضاه الله وتصلح به أحوال البلاد من غير تدخل أجنبي يخل باستقلال البلاد العربية...». ويذكر في كتابه Arabian Peak and Desert (ص ٢٣٠): «But they (the British) cannot escape censure for pursuing, even after Armistice, the same ill-fated policy that has the tendency of widening the breach between the various rulers of Arabia.»

٣: عن الوحدة العربية وقطبيها: الشمالي الشرقي في سوريا وفلسطين، والجنوبي الغربي في نجد والحجاز وسائر شبه الجزيرة، وتفاهم حكام العرب شرط من شروط الوحدة. ونقرأ في ملوك العرب (ج٢، ص٩١٩): «لا أمل في تحقيق الوحدة العربية الكلية اليوم. فهل من الممكن أن يتفاهم ملوكها ويتآلفون؟ أجيب: نعم. وأقول فوق ذلك إنه من الممكن أن يؤلفوا وحدتين أوليين تقسمان شبه الجزيرة شطرين في الحكم كما قسمتها الطبيعة، أي الشطر الغربي والشطر الشرقي...

ثم نقرأ في كتابه Ibn Sa'oud of Arabia (ص ٣٩) مخاطباً الملك عبد العزيز: «I am certain that Arab unity can only be realized by a meeting of all the ruling Ameers for acquaintance first and a common understanding....»

٤ - ٥: الإفادة من التناقضات السياسية بين فرنسا وبريطانيا. نقرأ في تاريخ نجد (ص٣٢٥) في وصف الريحاني لاستقبال الملك حسين في عمان: «صعد الخطباء... وطفقوا يخطبون... مهددين الإنكليز والفرنسيين... لتحيا النهضة العربية وليسقط الاستعماريون والمستعبدون». ويعطي الأمثلة على تلك السياسة الاستعمارية في كتابه Arabian Peak and Desert (ص٢١٧) England had closed Hudaidah to the Imam, and France, to spite England, and get in the bargain a few of the Imam's bags of gold, would open Mokha to the Yemen trade... كما نقرأ في ملوك العرب (ج٢، ص ٩٢٢) ما يقوله الريحاني عن الملوك العرب وأمرائهم: «إذا وحدوا سياستهم يعتزون ويتخلصون من تدخل عمال الإنكليز، ذلك التدخل الذي يئنون كلهم منه. وإن بريطانيا لتكتسب ثقة العرب وحبهم إذا قبلت بمثل هذا الإصلاح وفيه ضمان مصالحها».

٦-٧: تتحدث المذكرة عن فوائد المعاهدات بين ملوك العرب وأمرائهم. ويتحدث الريحاني في ملوك العرب عن الموضوع نفسه (ج١، ص ٢١٨- ٢٢٤، ٣٥٣- ٣٦١، وج٢، ص ٥٥١- ٥٥٥، ٨٤٠- ٨٤٦).

٨ - ٩: تتناول المذكرة العلاقة المتشابكة بين الاستعمار والبلاد العربية وسائر البلاد الإسلامية. ويعرض الريحاني رأيه في هذه العلاقة المتشابكة في ملوك العرب (ج١، ص ٢٩ - ٦١، وتاريخ نجد، ص ٢٣٥- ٢٣٦، ٢٤٧ - ٢٤٨- ٢٥٧، ٣٣١- ٣٤١، ٣٥٣).

١٠ - ١١ - ١٢- ١٣: تتوقف المذكرة في هذه النقاط عند الملك علي بن الحسين وموقف العالمين العربي والإسلامي منه. ويتناول الريحاني الملك علي والعالم الإسلامي في تاريخ نجد (ص ٣٣٦- ٣٥٥، ٣٧٦- ٣٧٨، ٣٨٩- ٤٠١، ٤١٢- ٤١٧، ٤٢٠- ٤٢٥، ٤٥١- ٤٥٣)، وفي ملوك العرب (ج١، ص ٦٨ - ٧٢)، وفي كتابه Around the Coasts of Arabia (ص ١١٥- ١١٩).

١٤: تتحدث المذكرة عن تطور الأحداث بين الحجاز وشرقي الأردن. ويتحدث الريحاني عن هذا الموضوع في تاريخ نجد (ص ٣٢٤-٣٢٧).

١٥: تتحدث المذكره عن الوضع العسكري القائم في الحجاز آنذاك وأهمية الإفادة من عنصر الوقت وتوظيفه في مسعى السلام. ويتحدث الريحاني عن هذا الموضوع في تاريخ نجد (ص ٤٠٠-٤٢٠).

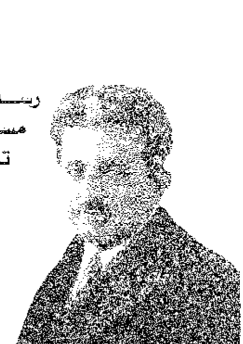
وكان الريحاني، بعد كل ذلك، قد توقع شك المشككين، أو اتهام المتهمين الذين يجهلون حقيقة مدرسته الفكرية، فما ظن يوماً أن اتصالاته بالإدارة الأمريكية يجب، أو يفترض، أن تكون اتصالات «سرية» كما يحلو للبعض أن يعتبرها. إذ كيف يمكن أن تكون اتصالات سرية تلك التي تدق أبواب الدولة الأمريكية لطرح تطلعات العرب وسعيهم للحرية والاستقلال والتفاهم في ما بينهم؟! كيف تكون اتصالات سرية تلك التي تسمع الإدارة الأمريكية الرأي المدافع عن فلسطين؟! كيف تكون اتصالات سرية تلك التي تُعلم الأمريكيين بسعي الريحاني لوحدة الصف العربي ووحدة الكلمة العربية؟!! لذا نجد الريحاني مشيراً في مؤلفاته إلى اتصالاته بالخارجية الأمريكية كجزء من مشروعه العربي النهضوي الكبير. (ملوك العرب، ج١، ص ٧٩ - ٨١، وAround the Coasts of Arabia (ص ٣٤٣- ٣٤٥).

وقد بدأت تلك الحملات المشككة في حقيقة مشروعه العربي منذ رحلته العربية بالذات، إذ يذكر في ملوك العرب (ج٢، ص ٥٢٢) على لسان الملك عبد العزيز: «قالوا لنا إنك أمريكي وجئت تبشر للدين المسيحي في البلاد العربية. وقالوا إنك تمثل بعض الشركات وجئت تبغي الامتيازات، وقالوا إنك قادم من الحجاز وإنك شريفي تسعى لتحقيق دعوة الشريف، وقالوا غير ذلك. فقلنا إذا كان في الرجل ما يضر فنحن نعرف كيف نتقيه، وإذا كان فيه ما ينفع فنعرف أيضاً كيف ننتفع. ونحن نعلم، يا حضرة الأستاذ، بهمتك. بارك الله فيك». كذلك نقع على التعليق نفسه بالإنكليزية في كتاب الريحاني Ibn Sa'oud of Arabia (ص ٣٨- ٣٩). فهنا قد أجاب الملك عبد العزيز على المشككين في أهداف الريحاني الوطنية وغاياته القومية منذ نحو خمسة وثمانين عاماً. وها هو الريحاني نفسه يجيب الإمام يحيى بن حميد الدين، ملك اليمن، موضحاً دوافعه لرحلته العربية. يقول في ملوك العرب (ج١: ص ١٦٩): «قبل أن أفيض بالكلام أؤكد لمولاي أن لا علاقة لي البتة مع الإنكليز، ولا مع أمريكا، ولست أمثل رسمياً الملك حسين. أنا مندوب نفسي، رسول فكرة هي بنت علمي ووطنيتي». والنص المماثل بالإنكليزية مأخوذ من كتاب الريحاني Arabian Peak and Desert (ص ٧١).

وآخر تلك الحملات المترسة ما قام به البعض أخيراً من اتهام للريحاني بالعمالة على اعتبار أنه يرسل ما يشاهده ويعرفه عن أحوال العرب... إلى الإدارة الأمريكية... وجوابنا أن هذه التهمة ليست سوى تزوير للحقائق التاريخية، بدليل أن ما نشر لا يحمل غير ما ورد في مؤلفاته العربية والانكليزية عن العرب. فهو راسل الإدارة الأمريكية بما نشره مفصلاً في سلسلة من المؤلفات. لم يقل لتلك الادارة ما لم يقله للعرب أنفسهم. لم يتوجه إلى تلك الإدارة بما لم يتوجه به إلى العرب والعالم بأسره عبر مؤلفاته التي ما تزال طبعاتها وترجماتها مستمرة حتى اليوم. وتمعن تلك المجلة في افتراضاتها الباطلة إذ تدعي أن وثيقة أمين الريحاني ليست مكررة في كتبه. ونجيب بأن أبسط مقارنة بين كل فقرة من فقرات وثيقة الريحاني وما يوازيها أو يقابلها من الفصول المنشورة في كتبه العربية والانكليزية حول العرب، تبين لصاحبها أن ما ورد في تلك الوثيقة ليس سوى مجتزءات موجزة وردت في مؤلفاته. وهذا بالضبط ما توقفنا عنده في الأقسام السابقة من هذا المقال.

بعد كل هذه المقارنات والشواهد والمستندات أي معنى يبقى لتهمة «السرية»؟ وأي معنى يبقى لتهمة العمل لصالح أية جهة أجنبية دولية، عظمى كانت أو غير عظمى، سوى السخرية من غباء المشككين أو المتهمين والذين يفتقرون إلى الدليل والحجة. بلى تكون حجتهم الوحيدة جهلهم للريحاني لأنهم لم يقرأوه، وإن فعلوا فلم يفهموه، فارتضوا بأن يتسرعوا في إلقاء التهم غير آبهين بالنيل من رمز من رموز نهضتنا العربية وعلم من أعلام الثقافة العربية المعاصرة. يبقى رد الريحاني الحاسم على صغار النفوس من المشككين في أهدافه الوطنية وغاياته العربية القومية في صرخته عام ١٩٣٩، أي عاماً واحداً قبل رحيله، حيث قال:

«لا بد من العودة إلى الرحلات العربية، تلك الرحلات التي فرضت على الجهاد في سبيل قضية وطنية قومية هي قضيتي - وأنا من سلالة قحطان - كما هي قضية ابن صنعاء أو العارض أو الرافدين. ومن عجيب ما حدث في ارتقائي الفكري وتطوري الوطني - إذ كان من الواجب علي أن أكون أمريكيا قلباً وقالباً، لباً وقشراً، مائة بالمائة كما يقال - من عجيب ما حدث ليفند ذلك



رسالة الريحاني إلى هنري فلتشر، مساعد وزير الخارجية الأمريكية، تدخل في سياق اهتمام الريحاني وتصميمه على إثارة اهتمام الحكومة الأمريكية حول الشرق العربي وقضاياه وحقه في الحرية والسيادة والاستقلال



الواجب هو أني نهضت ذات ليلة من نومي، عند صياح الديك، وأنا أتصور نفسي أكبر من أمريكا! أنا اللبناني العربي المفكر الوحيد - لله دري - بين مائة وعشرين مليوناً من الناس غير المفكرين ممتزجين امتزاجاً مقدوراً محتكراً، وهم جميعاً يفاخرون بأمريكيتهم... ولا يهمهم من العالم سواها! إنما العالم أمريكا. وكل ما سوى أمريكا لا يساوي قسقسة من فستق العبيد! هذه النزعة... ولدت في أنا اللبناني، العربي، الأمريكي... بعض العطف على الشعب المزدحم في غابات المدن هناك بين جبال من ناطحات السحاب، وبين جبال من الجهل. كيف لا وقد تيقنت أنهم يجهلون كل ما أعلم أنا، ولا أجهل أنا كل ما يعلمون، وإن قل واعتل. هو الغرور غرور العبقرية... لكني أنا اللبناني العربي أريد أن أعلم الأمة الأمريكية شيئاً يسيراً من العلم الذي لا يجرح كبرياءها ولا يمس بضر غناها. أريد أن أعلمها أوليات العلم بالأمة التي أنا منها - كنت ولا أزال منها، اليوم وغداً، وعلى الدوام أي الأمة العربية. ورأيتني أعيد (الكيخوتية) - عفواً يا سيدي سرفنتس - إلى أصلها العربي، وإن تعرب لسانها. رأيتني أشحذ القلم واللسان بالإنكليزية، وأحبر المقالات وأؤلف الكتب بالإنكليزية، وأقف على منابر الجامعات الأمريكية والجمعيات لأفهم العالم الجديد، رومان هذا الزمان، أن في العالم غير أمريكا والأمريكان...»[10].

فهل يسمع السامعون؟ هل يقرأ المشككون أصداء تلك الصرخة من صرخات الريحاني الأخيرة؟ وإن فعلوا فكيف لا يتورعون؟ كيف يقدمون على توجيه سهامهم السامة نحو قامة عربية مديدة كقامة فيلسوف الفريكة؟ كيف يتطاولون على تلك القامة التي تمتد ظلالها الوارفة على مساحة العالم العربي بل على مساحة الدنيا؟ ولن يكون التكفير عن ذنوبهم إلا بعودتهم إلى أمين الريحاني. لذا أدعوهم إلى قراءة الريحاني قراءة جديدة متأنية غايتها كشف حقيقة هذا المفكر العربي الذي اكتشفه الغرب قبل أن يكتشفه العرب، والذي «نهض ذات ليلة، عند صياح الديك، وهو يتصور نفسه أكبر من أمريكا!». ❊

هــــوامــــش:

(1) الأرشيف الوطني الأمريكي، واشنطن العاصمة، مستند رقم ١١٨٨، ملف رقم ٨٠٠/٤٦٤٤، وأرشيف متحف أمين الريحاني، الفريكة، لبنان، ملف الوثائق الأمريكية، ص ٥٨.

(2) الأرشيف الوطني الأمريكي، مستند رقم ١٩٨٥، وأرشيف متحف الريحاني، ملف الوثائق الأمريكية، ص.

(3) الأرشيف الوطني الأمريكي، عن رسالة من المساعد الثاني لوزير الخارجية الأمريكية إلى أمين الريحاني بتاريخ ٩ تموز/يوليو ١٩١٨، مستند رقم ٤٤ R/ ١١٢:٣١٢، وأرشيف متحف الريحاني، ملف الوثائق الأمريكية، ص ٢١.

(4) تفيد وثائق الخارجية الأمريكية أنها لم تكن مهتمة برحلة الريحاني حتى تلقيها رسائل من السفارة البريطانية في واشنطن تعلمها بتحركات الريحاني في البلاد العربية. عندئذ عممت الخارجية الأمريكية بياناً لجميع بعثاتها الدبلوماسية في الشرق الأوسط تطلب فيه تزويدها بأخبار الريحاني وتنقلاته في العالم العربي آنذاك. وهذا إثبات آخر على أن رحلة الريحاني العربية لم تكن لتثير اهتمام الإدارة الأمريكية إلا بعد أن تبين لأميركا أن تلك الرحلة تثير اهتمامات بريطانيا بحيث باتت تترصد تحركات الريحاني ونشاطاته واتصالاته السياسية. راجع وثائق الأرشيف الوطني الأمريكي من تاريخ ١٥ أيار/ مايو ١٩٢٢ وحتى ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه. الوثائق رقم ٣٢٠ R ٤٤، وأرشيف متحف الريحاني، ملف الوثائق الأمريكية، ص ٣٢ - ٥١.

(5) ملف الأرشيف الوطني الأمريكي. رسالة الريحاني إلى هنري فلتشر، تاريخ ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢١، الوثيقة رقم ٤٤ R ٣٢٠، وأرشيف متحف الريحاني، ملف الوثائق الأمريكية ص ٢٧ - ٢٩.

(6) ملخص ١٩٢٣، أرشيف متحف الريحاني، ملف الوثائق الأمريكية، ص ٦٠، (الصفحة الأولى من الملخص).

(7) ملخص ١٩٢٣، أرشيف متحف الريحاني، ملف الوثائق الأمريكية، ص ٦٧، (الصفحة ٨ من الملخص).

(8) ملخص ١٩٢٣، أرشيف متحف الريحاني، ملف الوثائق الأمريكية، ص ٦٧، (الصفحة ٨ من الملخص).

(9) حسين العويني لبناني نفاه الفرنسيون مع بعض زعماء بيروت لبضعة أشهر، ثم جاء الحجاز فعمل في التجارة فالتقى الريحاني في جدة عام ١٩٢٥ وتصادقا منذ ذلك الحين، وكان العويني رسول الريحاني إلى السلطان عبد العزيز خلال مفاوضات السلام آنذاك. وقد أصبح حسين العويني في الستينيات من القرن الماضي رئيس وزراء الحكومة اللبنانية.

(10) الريحاني، أمين، المغرب الأقصى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة ١٩٨٠، المقدمة، ص ٨ - ٩.



في نظرية العلم عند ابن خلدون

مصطفى لبيب عبد الغني

في الأفق الرحب لمقدمة ابن خلدون، التي يظهر فيها مفكرنا العبقري عالما مجددا وممثلا لعلوم عصره ومؤرخا وفيلسوفا للعلم، نحاول أن نتلمس معالم نظريته عن «العلم»، لبيان مفهومه وحدود مشروعه واقتراضاته المسبقة، وبنيته العامة وعلاقته بغيره من الأنساق المعرفية : على أن يكون ذلك بالطبع في إطار عصره هو بمكوناته الثقافية - الموروثة والوافدة - وحضارتنا الإسلامية - حينذاك - توشك على المغيب، مجتهدين في ذات الوقت ألا نغفل عما في اللمعات الخلدونية من استباقات ملهمة في هذا الخصوص.

مقدمة ابن خلدون
دراسة وتحقيق وتعليق
علي عبد الواحد وافي
القاهرة: دار نهضة مصر - ٢٠٠٤

■ عندما يتاح لواحد من أعلام الفكر أن يقدم نظرية ما عن «العلم»، فإنه لا يقدم لنا معرفة جديدة تنضاف إلى ما سبقها من المعارف، بل إنه «يتفلسف» حول العلم، بما هو كذلك - فيفسر طبيعته ويحدد منهجه وغايته. وتأتي صياغته النظرية هذه محكومة بالسياق الاجتماعي والثقافي في زمنه، وعلى ذلك لا تبقى على الدوام ثابتة لا تتبدل. ولقد مر العلم بالفعل، شأن كل نشاط إنساني، بمراحل من التطور حتى أصبح رؤية عقلية للكون تتسم بالوحدة والتعميم والتجريد، وفق منهج منظم في البحث له مصادراته ووظائفه وأبنيته وتقنياته. ويتم التعبير عن هذه الرؤية بلغة اصطلاحية خاصة وبحيث يظهر العلم في النهاية متميزا عن صنوف المعارف الأخرى المضادة له، من قبيل السحر والأساطير والتي قد تلتقي معه في بعض أهدافه: من الوصف أو التفسير أو التسخير، وإن اختلفت عنه في المناهج اختلافا جذريا، أو عن المعارف المباينة له من قبيل الدين والفن مما لا نتفق معه سواء في المناهج أو في الغايات.

والمعرفة العلمية، التي هي فاعلية إنسانية متجددة تستهدف متابعة الكشف عن حقائق الكون، لا تستنفدها لحظة ما من لحظات تطورها، بالغا ما بلغت من الدقة والكمال، بل هي تستثير العقل دوما لمراجعتها، مراجعة قد تبلغ أحيانا حد الثورة عليها وقلبها من الأساس. وتاريخ العلم يكشف لنا - بالفعل - عن هذا التطور المتلاحق له في مفهومه وفي بنيته على وجه العموم.

وفي البدء، نتوقف عندما يطرحه ابن خلدون من «مسلمات» لازمة لإقامة العلم، وهي: (أولا) اعتبار العقل - الذي هو جوهر الطبيعة الإنسانية - مجعولا للإدراك، و(ثانيا) السببية مبدأ للوجود وللفكر و(ثالثا): ثبات الطبائع في الكون واطراد حوادثه وفق سنن لا تتخلف.

(أولا): العقل - الذي هو جوهر الطبيعة الإنسانية - مجعول للإدراك:

إن العقل مفطور على إدراك العالم الطبيعي، مهيأ للاستدلال على ما فوقه بآثاره. وهذا العقل تتجلى فاعليته في مستويات ثلاثة، متدرجة في كمالها، هي: «العقل التمييزي» و«العقل التجريبي» و«العقل النظري».

وليست مدارك العقل هي غاية ما يدرك، بل تأسيسا على أن الوجود هو الأصل في المعرفة، وليس العكس. يقول ابن خلدون: «إنا نشهد بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم: أولها عالم الحس ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك. ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم عنه وجود النفس الإنسانية علما ضروريا بما بين جنبينا من مداركنا العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فتراه عالما آخر فوق عالم الحس، ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجده فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا، فنعلم أن هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكة وفيه ذوات مدركة لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغايرة».

العقل يظهر إذن، بما هو مرآة عاكسة للوجود. غير أن ما يميز العلم الإنساني أنه علم مكتسب نتيجة صرف همة العقل إلى تحصيل المدركات : «فعلم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد ألا تكون حاصلة، فهو كله مكتسب، والذات التي تحصل فيها صور المعلومات، وهي النفس، مادة هيولانية تلبس صور الوجود بصور المعلومات الحاصلة فيها شيئا فشيئا ... فالبشر جاهل بالطبع... وعالم بالكسب والصناعة، لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية». إن هذا الجهد العقلي الموصول لاكتساب المعرفة - على اتساعها - هو جوهر الروح العلمية «فالعقل هو الأساس في انتظام الأفعال الإنسانية، وفي اقتناص العلم بالآراء والمصالح والمفاسد، وبه يحصل تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه. والإنسان في الحالة الأولى قبل التمييز هو هيولى فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسب بآلاته، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها. وانظر إلى قوله - تعالى - مبدأ الوحي على نبيه - صلى الله عليه وسلم -: (اقرأ باسم ربك الذي خلق،

إن أحوال العمران - فيما يرى ابن خلدون - لا تصبح موضوعا لعلم صحيح إلا بالكشف عن عللها وعن الروابط والعلاقات الكامنة لوجودها والمحددة لمسارها

خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم). أى أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلا له بعد، بعد أن كان علقة ومضغة. فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي. وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهى الإنسانية وحالتها الفطرية والكسبية. ولعل هذا هو ما دفع بابن خلدون إلى أن يضيف إلى ملكة الفهم والوعى ملكة أخرى يسميها ملكة «الإحاطة». وذلك فى قوله: «إن الحذق فى العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة فى الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق فى ذلك المتناول حاصلا. وهذه الملكة هى غير الفهم والوعى. لأنا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركا بين من شدا فى ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامى الذى لم يحصل علما وبين العالم النحرير. والملكة إنما هى للعالم أو الشادى فى الفنون دون سواهما. فدل ذلك على أن هذه الملكة غير الفهم والوعى». وهذه الملكة - فيما يرى ابن خلدون - تفتقر إلى التعليم. «ولهذا كان السند فى التعليم فى كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها معتبرا عند كل أهل أفق وجيل».

ثانيا: السببية مبدأ للوجود والفكر:

لا تستقيم دلالة الحوادث القضية إلا بالفكر، الذى وهبه الله للإنسان. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شىء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لابد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهى على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها، ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخرا، ولا المتأخر متقدما، وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرا عنه، وقد يرتقى ذلك أو ينتهى فإذا انتهى إلى آخر المبادئ فى مرتبتين أو ثلاث أو أزيد شرع فى العمل الذى يوجد به الشىء، بدءا بالمبدأ الأخير الذى انتهى إليه الفكر فكان أول عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التى كانت أول فكرته... ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام فى الأفعال البشرية. فالسببية التى هى مبدأ عملى، والذى يتضايف معها النظام والترتيب، هى مبدأ للفعل كذلك فأول العمل آخر الفكرة، وأول الفكر آخر العمل. وعلى أساس الالتزام بهذا المبدأ تتحدد مكانة الفرد من أفراد النوع الإنسانى «أى على قدر حصول الأسباب والمسببات فى الفكر مرتبة تكون إنسانيته، فمن الناس من تتوالى له السببية فى مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهى إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى». وبهذا الحساب والتقدير تتفاوت همم الأفراد فى فهم حقائق الأشياء كما تتفاوت أقدارهم فى النفاذ إلى عمق الوقائع وبواطن الأمور.

والسببية تتجاوز - عند ابن خلدون - كونها مبدأ ابستمولوجيا فحسب. إذ هى خصيصة ذاتية لوجود الموجود. «والحوادث فى عالم الكائنات سواء كانت من الذوات، أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع فى مستقر العادة، وعنها يتم كونها. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا. فلابد له من أسباب أخر. ولا تزال تلك الأسباب مترقية حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو».

ولأن أسباب الموجودات فى ارتقائها، كما يقول ابن خلدون: تتسع وتتضاعف طولا وعرضا. ويحار العقل فى إدراكها، فإذن لا يحصرها إلا العلم المحيط. «وكل ما يقع فى الحس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها». والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنما يحيط علما فى الغالب بالأسباب التى هى طبيعية ظاهرة، ويقع فى مداركها على نظام وترتيب. على أن ابن خلدون حريص على ذكر أن «وجه تأثير هذه الأسباب فى الكثير من مسبباتها مجهول. لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)». (سورة الإسراء آية ١٧).

ولأن الوجود أرحب من الإدراك كما أن الوجود هو الأصل فى الإدراك يؤكد ابن خلدون هذا الطابع النسبى للعلم الإنسانى المحدود بطبعه بحدود الزمان والمكان. فيقول: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله. وسفه رأيه فى ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك فى بادئ رأيه منحصر فى مداركه لا يعدوها. والأمر فى نفسه بخلاف ذلك. والحق من ورائه». ولا ريب فى أن رأى ابن خلدون هنا مؤسس على نقد قدرات العقل النظرى وبيان حدوده. وهو أبعد ما يكون عن نزعات الشك والارتياب فى قدرة العقل على الإدراك. ومن ثم فإنه يبادر إلى التصريح بقوله «وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقيقة الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره. فإن ذلك طمع فى محال.. لكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه... وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت فى الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل العقل فى بيداء الأوهام ويحار وينقطع». وهذا ما دفعه إلى نقد الميتافيزيقا الفلسفية أو «الإلهيات» فى الفصل الذى عقده - فى المقدمة - عن «إبطال الفلسفة وفساد منتحليها». ولهذا الموقف ما يناظره من قبل عند «أبى حامد الغزالى» ومن بعد عند «إيمانويل كانط».

السببية - إذن - مسلمة من مسلمات المنهج لإمكان قيام المعرفة العلمية على تنوع مجالاتها الرياضية والطبيعية والإنسانية. وعلى حين شاع التسليم بالارتباط الضرورى بين الأسباب والمسببات فى الميدان الطبيعى، فإن الأمر لم يكن على هذا النحو من اليسر والقبول بالنسبة للأفعال الإنسانية ولأحوال العمران. والإنسان يشعر بنفسه مريدا مختارا.

إن أحوال العمران - فيما يرى ابن خلدون - لا تصبح موضوعا لعلم صحيح إلا بالكشف عن عللها وعن الروابط والعلاقات الكامنة لوجودها والمحددة لمسارها. لذلك نجده يحمل على المقلدين وبلداء الطبع والعقل الذين يعرضون لأحوال العمران بما هى حوادث لم تعلم أصولها وأنواع لم تعتبر أجناسها ولا تحققت فصولها. يكررون فى موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعا لمن عنى من المتقدمين بشأنها، ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقا، محافظين على نقلها وهما أو صدقا، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذى رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها. فيبقى الناظر متطلعا بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشا عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثا عن المقنع فى تباينها أو تناسبها. فمبدأ السببية يمتد إلى عالم الإنسان كذلك بحيث تصبح ظواهر المجتمع، شأنها فى ذلك شأن حوادث الطبيعة، خاضعة لقوانين ثابتة. وعلى ذلك جاءت نظرة ابن خلدون إلى التاريخ الإنسانى من حيث إنه فى باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق».

(ثالثا): ثبات الطبائع واطراد الحوادث:

يؤكد ابن خلدون، ابتداء، أن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض له من أحواله. والوقوف على طبائع الكائنات أصل لتحكيم النظر والبصيرة وتجنب الغلط والوهم. وأى تجاهل لطبائع العمران وأحواله بمقتضى طبيعته وما يعرض له من العوارض الذاتية، المؤدية إلى معرفة علل الكائنات وأسبابها - لا يؤمن معه العثور ومزلة القدم والحيدة عن جادة الصدق.

لا سبيل - إذن - لتحصيل العلم الصحيح إلا إذا كانت طبائع الموجودات ثابتة لا تحكمها المصادفة. والوقوف على هذه الطبائع أساس تقديرنا للمعارف المكتسبة من بعد والتى يكون قبول ما يقبله المتعلم منها رهنا بعرضها على القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان وإلا زيفه واستغنى عنه. ومتى كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك فى تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض.

وقد أشار ابن خلدون إلى تردى العلم، فى زمانه، واغترابه عن أهله عندما تم تجاهل هذا الأصل المكين، وذلك فى قوله: «وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهلة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له فى المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعى بالهمل، واللباب بالقشر والصادق بالكاذب، وإلى الله عاقبة الأمور».

وانطلاقا من تسليم ابن خلدون بثبات الطبائع نجده يعلق على بعض الأخبار المستحيلة التى نقلها الرواة دون تثبت ودون مراعاة لما يفترض أن تكون عليه المعارف الصحيحة. فيقول: «وانظر ما بعد ذلك عن المجرى الطبيعى» و«أمثال هذا كثير، وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها. وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة». ونتيجة لهذا التسليم باطراد حوادث الطبيعة على سنن لا تتخلف. ينبه إلى أن «الأخبار عن الواقعات فلابد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر فى إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه... وإذا كان ذلك فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته بمقتضى طبعه. وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان قانونا لنا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه».

ولئن كان هذا القانون

عن الفكر، الذى اختصت به الطبيعة الإنسانية، تنشأ العلوم والصنائع فالإنسان
يتوجه بفكره ونظره إلى واحدة من الحقائق
وينظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد آخر



يصدق في مجال العلوم الإنسانية فهو من باب أولى يصدق على العلوم الطبيعية. ويتضح تمييز ابن خلدون هنا بين ما هو ثابت وضروري «ذاتي» بمقتضى الطبع في الموجودات وبين الأحوال العارضة، تلك التي قد تلحق بها أحيانا، وبين أحوال تقع في الوهم وليست مما يمكن أن تعرض في الواقع للموجودات بحال ما.

ومع تسليم ابن خلدون بثبات الطبائع لأحوال الموجودات إلا أنه يقيم توازنا يفرضه الواقع بين قانون التشابه أو التماثل وقانون التباين الذي يتضايف معه «وفي ذلك يقول: «ومن الغلط الخفي، في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. سنّة الله التي قد خلت في عباده. وهذا التباين في الأحوال أوضح ما يكون في العمران البشري؛ حتى إن ابن خلدون يقول: «وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة، وعالم محدث». وهذا ما جعله ينظر، في كثير من الأحوال، إلى النصوص الشرعية - التي تنظم الأحوال المعاشية - في ضوء ما يزخر به الواقع من متغيرات وما قد يطرأ عليه من مستجدات.

العلم ظاهرة حضارية:

العلم والتعليم - في نظر ابن خلدون - «طبيعي في العمران البشري»: «فعن الفكر الذي اختصت به الطبيعة الإنسانية، تنشأ العلوم والصنائع فالإنسان يتوجه بفكره ونظره إلى واحدة واحدة من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصا، وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك فيفزعون إلى أهل معرفته ويجئ التعليم من هنا».

العلم - إذن - نشاط مكتسب، ومظهر للارتقاء الإنساني «والحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك المتناول حاصلا». وتتحدد أقدار الجماعات الإنسانية نتيجة لعلاقتها بالعلم، الذي هو سبب للتحضر ونتيجة له؛ حتى أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها و«قيمة كل امرئ ما يحسن»، بمعنى أن صناعته هي قيمته أي قيمة عمله الذي هو معاشه. وبما أن النشاط العمراني مرآة تعكس طبيعة التحضر، فإننا نجد العلوم تكثر حيث يكون العمران وتعظم الحضارة؛ والصنائع تكثر في الأمصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش. ولزم عن ذلك أن أصبحت الثقافة العلمية - عند ابن خلدون - قاعدة لعمل المؤرخ طالما أن العلم ذاته يصنع في التاريخ، ولا يمكن فهم حقيقته دون أن نأخذ في اعتبارنا الإطار الذي يحيط به ويوجهه، ولذلك «يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار والسير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصل كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد». وابن خلدون، بهذه النظرة التكاملية، في فهم الظواهر أبعد ما يكون عن الفهم المبتسر الذي يقنع بتفسيرها بإرجاعها إلى عامل واحد.

مما يتصل بنظرية العلم عند ابن خلدون تحليله للأسس المنطقية للمعرفة وبيانه لكيفية التدليل على صحة القضايا والتحقق منها. وهو في ذلك يتابع جهود من سبقه من كبار مفكري الإسلام الذين حاولوا دمج المنطق في بنية الثقافة العلمية. فالوعي بأسس العلم المنطقية وأحكامه ومعرفة أصول الجدل أمور واجبة على المشتغلين بالعلم على اختلاف ضروبه، ليُعرف بها «الصحيح من الفاسد في الحدود المعرِّفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات». فالمنطق إذا أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها. على أنه مما يحمد لابن خلدون - الذي لم يكن تجريدي النزعة - تحرره من التقاليد الصورية للمنطق الأرسطي وترسيخه للأسس الاستقرائية للمعرفة العلمية وحملته على المقلدين الذين يتجاهلون الوقائع الجزئية فلا يرونها مؤدية إلى علم صحيح ويتعاملون مع أحوال الواقع باعتبارها «صورا قد تجردت من موادها». ولاختلاف طبيعة الاستقراء التجريبي عن الاستنباط الصوري يذهب ابن خلدون إلى أن «البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالفرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية عامة والموجودات متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها». وابن خلدون على وعي بقصور الاستدلال القياسي الذي لا يؤدي إلى كشف مجهول وإنما ينحصر في استنباط فكرة من فكرة أو نتيجة جزئية من مقدمة كلية سبق التسليم بصحتها. كما يأخذ ابن خلدون على المتأخرين من المناطقة أنهم «تكلموا في القياس من حيث إنتاجه

مصر وابن خلدون

❁❁ وصف ابن خلدون مصر في أول عهده بها أول ذي القعدة من سنة أربع وثمانين وسبعمائة للهجرة، فقال:

«رأيت حضرة الدنيا وبستان العالم ومحشر الأمم ومدرج الذر من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسي الملك، تلوح القصور والدواوين في جوه، وتزدهر الخوانك والمدارس بآفاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه. قد مثل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة، ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل والعلل سيحه، ويجبي إليهم الثمرات والخيرات ثجة؛ ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر بالنعم.. أقول في العبارة عنها على سبيل الاختصار. إن الذي يتخيله الإنسان، فإنما يراه دون الصورة التي تخيلها، لاتساع الخيال عن كل محسوس، إلا القاهرة فإنها أوسع من كل ما يتخيل فيها».

(ص ٢٤٦ - ٢٤٨ من كتابه: «التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا» - العدد ١٠٠ من سلسلة الذخائر الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر سنة ٢٠٠٣).

ويقول: «ولما سبحت في اللج الأزرق، وخطوت من أفق المغرب إلى أفق المشرق، حيث نهر النهار ينصب من صفحة المشرق، وشجرة الملك التي اعتز بها الإسلام، تهتز في دوحه المعرق، أزهار الفنون تسقط علينا من غصنه المورق، وينابيع العلوم والفضائل يمدّ وَشَلنا من فراته المغدق، أولوني عناية وتشريفا، وغمروني إحسانًا ومعروفًا، وأوسعوا بمعتي إيضاحًا، ونكرتي تعريفًا». (ص ٢٤٨: «التعريف»).

إن صورة ابن خلدون في عيون المصريين لتوجزها عبارات السلطان أبي سعيد برقوق عنه في رسالته إلى سلطان تونس:

«.. جمال الإسلام والمسلمين، جمال العلماء في العالمين، أوحد الفضلاء، قدوة البلغاء، علامة الأمة، إمام الأئمة، مفيد الطالبين، الملوك والسلاطين عبدالرحمن بن خلدون المالكي أدام الله نعمته فإنه أولى بالإكرام وأحرى، وأحق بالرعاية وأجل قدرًا، وقد هاجر إلى ممالكنا الشريفة وآثر المقام عندنا بالديار المصرية، لا رغبة عن بلاده، بل تحببا إلينا وتقربًا إلى خواطرنا، بالجواهر النفيسة من ذاته الحسنة، وصفاته الجميلة، ووجدنا منه فوق ما في النفوس، مما يجل عن الوصف ويربى على التعداد». (ص ٢٥١ - ٢٥٢) من كتابه: «التعريف». ❁

يحرص ابن خلدون على بيان أن «اللغات كلها ملكات» للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنمـــا هـــو بالنظـر إلـى التراكـيب

المطالب على العموم لا بحسب مادته وحذفوا النظر فيه بحسب المادة».

وينتهي ابن خلدون إلى تقرير أن «صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأول وهي التي تجريدها قريب فليس كذلك». وعلى ذلك كان من أولى الشروط اللازمة لتأسيس علم صحيح - فيما يرى ابن خلدون - عدم الانطلاق من مسلّمات مظنونة ومقدمات لاسند لها من العقل أو التجربة، وجدير بالنظر هنا قول ابن خلدون: «ومن حصل له شغب بالقانون المنطقي تعصب له فاعتقد أنه الذريعة إلى إدراك الحق بالطبع، فيقع في حيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها. والذريعة إلى درك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي، إذا جرّد عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى. وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر فيساوقه لذلك في الأكثر».

ولأن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة؛ وعلوم هي آلية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لتعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين، فأما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار؛ فإن ذلك يزيد طالبها تمكنا في ملكته وإيضاحا لمعانيها المقصودة. وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تُفرّع المسائل لأن ذلك مخرج لها عن المقصود. وهكذا يظهر لنا ابن خلدون بما هو عالم محقق لا تستغرقه نزعات لفظية بل مسعاه جودة الفهم والتدبير لا الاكتفاء بجودة السبك وبلاغة التعبير، وهو موقف له دلالته في زماننا الراهن، بما يغلب عليه من نظم وتوجهات تعليمية!.

ويتابع ابن خلدون موقف أسلافه العظام من كبار علماء الإسلام الذين تحرروا في دراستهم العلمية من النزعة التجريدية فلم يتخذوا من «الرياضيات» غاية ومثالا لكل العلوم، بل نجدهم لا يترددون في استخدام كلمة «الصنعة» أو كلمة «الصناعة» تعبيرا عن ما هو علم. وإذا كان النظر المتعجل إلى طبيعة العلم العربي يراه علما تجريدي الطابع حظ التطبيق العملي فيه للنظرية ضئيل، إن لم يكن معدوما على الإطلاق، فإن تصنيف ابن خلدون للعلوم الواقعة لعهده إلى: علوم عقلية (تشمل عموم العلوم المكتسبة) وعلوم نقلية (تختص بها الملل والشرائع) فإن العلوم العقلية المكتسبة تضم، بدورها، طائفة من العلوم التطبيقية (التي تندرج ضمن «الطبيعيات» وتتأسس على نظرياتها) من قبيل علم الطب والتوليد، والفلاحة، والبناء، والنجارة. وكان يدرك العلاقة الوثيقة بين العلم وتطبيقاته ولا يركن إلى الفصل المصطنع بين العلوم البحتة والعلوم التطبيقية». ويمكن القول - تمشيا مع نظرة ابن خلدون - إن العلاقة بين الفكرة النظرية وتطبيقها العملي علاقة وثيقة إلى حد يمكن معه اعتبارهما وجهين لعملة واحدة، ويصعب القطع بأسبقية أيهما في الوجود على الآخر، خاصة أن الصنعة بما تنطوي عليه من معرفة أيضا، من شأنها أن تطور بنية المعرفة الأساسية ذاتها. وفي ذلك يقول: «والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا، والملكات الصناعية تفيد عقلا، والحضارة الكاملة تفيد عقلا، لأنها مجتمعة من صنائع». ويتفق مع هذا، ويترتب عليه - بالطبع - استباق ابن خلدون في اعتبار الكسب الحقيقي إنما هو في قيمة الأعمال البشرية.

ابن خلدون ومعارف عصره:

مما يتصل بجهود ابن خلدون في نقد المعرفة - على العموم، ونقد المعرفة العلمية على الخصوص، ما يذهب إليه من «إبطال» صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها، وذلك لافتقاد حقائقها إلى الثبات، ولعدم رصدها لوقائع مطردة لا تتخلف في الحدوث. ولزعم أصحاب هذه الصناعة وجود روابط يتوهمونها بين أوضاع الكواكب والأفلاك وما يحدث للأنواع والأشخاص ومعرفة تلك الحوادث قبل وقوعها. وهذا العلم المزعوم لا يستند بالفعل إلى أساس تجريبي ممكن. مع أن المتقدمين من أهله يرون أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها تكون بالتجربة. وهذا أمر «تقصر الأعمار كلها لو اجتمعت عن تحصيله؛ إذ التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم والظن. وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن فيحتاج تكراره إلى آماد وأحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم». ويبادر ابن خلدون فيدفع الوهم بأن هذه المعارف هي مفارقة للقدرات العقلية الإنسانية وأنها جاءت وحيا وفي ذلك ما فيه من خلط بين النبوة «والصناعة». ويدعم رأيه كذلك باستقراء الشواهد الشرعية. وهو يفسر سلطان هذا العلم على قلوب العامة بضعف تمييزهم أيضا بين ما هو ثابت وضروري وبين ما هو عارض وبالصدفة. وذلك في قوله: «مع ما لها من المضار في العمران الإنساني بما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق في أحكامها في بعض الأحايين اتفاقا لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك من لا معرفة له ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها وليس كذلك». بذلك تفتقد هذه الصناعة شرطي: اطراد الحدوث وقابلية أحكامها للتصديق. وربما نجد هنا ابن خلدون يستلهم مواقف بعض من سبقه من حكماء الإسلام.

وفي نقده لمشروعية «علم أسرار الحروف»، الذي هو من تفاريع علم السيمياء، يقول: إنه «لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله». وبذلك يفتقد شرط الموضوع المحدد الضروري لقيام العلم وشرط المنهج المحدد المؤدي إلى معارفه. وتعليقا على غموض هذا العلم واستغلاق معارفه وخصوصية ممارساته واختلاف أهله في حقيقة سر التصرف الذي في الحروف ينتهي ابن خلدون إلى أن «سر هذا التناسب الذي بين الحروف وأمزجة الطبائع أو بين الحروف والأعداد أمر عسير على الفهم إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات، وإنما مستندهم فيه الذوق والكشف».

وفي إنكاره لثمرة علم الكيمياء بسبب اختلاط هذا العلم في عصره «بالسيمياء» وحصر موضوعه في «النظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة»، يقول: «إن الذي يجب أن يعتقد في أمر الكيمياء وهو الحق الذي يعضده الواقع أنها من جنس آثار النفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة». كما يأخذ ابن خلدون على الكيميائيين أنهم حرفوا «ألفاظهم كلها في الصناعة إلى الرمز والألغاز التي لا تكاد تبين ولا تعرف. وذلك دليل على أنها ليست بصناعة طبيعية». ومن المعلوم أن اللجوء إلى الرمز في اللغة العلمية يعوق التقدم، كما أن التحديد الدقيق للاصطلاحات العلمية يتوازى مع ارتقاء العقل وقدرته الواثقة على الإدراك.

ويقترب من هذا المنحى حملة ابن خلدون الشديدة على من كان يتوهم - دون سند كاف - وجود علاقة بين الطب وممارسات السحر وعمل أصحاب الطلاسم، وذلك مثلما نقله أبو عبيد البكري (المؤرخ) في سبب حدوث حمى العفن بمدينة قابس. وعقب عليه ابن خلدون بقوله: «وهذه الحكاية من مذاهب العامة ومباحثهم الركيكة. والبكري لم يكن من نباهة العلم واستنارة البصيرة بحيث يدفع مثل هذا أو يتبين خرفه فنقله كما سمعه».

وفي ذكر ابن خلدون «لعلم الفلاحة» يلتفت إلى أن هذه الصناعة من فروع الطبيعيات، وهي النظر في النبات من حيث تنميته ونشوئه بالسقي والعلاج وتعهد بمثل ذلك. وينبه إلى أن هذا العلم كان مختلطا عند المتقدمين بالسحر ثم قام المسلمون بتنقيته حتى أصبح علما مستقلا.

ومن لوازم المعرفة العلمية ومقتضياتها أن يكون لها لغة خاصة بها مغايرة لما هو متداول من ضروب التعبير عن المعارف الأخرى الدينية أو الأدبية أو الفنية مثلا، ومغايرة للغة العادية الشائعة بين العوام أيضا؛ ومن هنا كان حرص العلماء على التحديد الدقيق لألفاظهم تحديدا اصطلاحيا يتواطؤن عليه. وابن خلدون على وعي بأنه «مما أضر بالناس كثيرا في تحصيل العلم والوقوف على غاياته... اختلاف الاصطلاحات في التعليم». وكان لجوء بعض المشتغلين بالعلم إلى الرمز والألغاز سببا عند ابن خلدون لإدانة مسلكهم اللغوي غير المشروع هذا. وأساس موقفه الرشيد هو أن «الألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر وروابط وختام على المعاني. ولابد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها من معرفة دلالتها اللغوية عليها وجودة الملكة للناظر فيها. وإلا فيعتاص عليه اقتناصها».

ويحرص ابن خلدون على بيان أن «اللغات كلها ملكات» للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده».

ولا تنشأ الحاجة إلى الاصطلاح - بأشكاله المتنوعة - إلا لضرورة التعبير عن المعاني المستحدثة أو الأشياء المبتكرة أو الدخيلة، والتي نطلق عليها أحيانا «ألفاظ الحضارة».



ذلك لأن الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه، توخيا للإبانة والإيضاح ودفعا للبس والغموض.

ويحرص ابن خلدون على أن يبين، في ثنايا مقدمته، معنى العلم وعلى أن يميز في تصنيفه للعلوم الحدود الفارقة بين العلم وبين غيره من ضروب المعرفة الأخرى، حتى لا يدخل فيه من ليس من أهله. ولئن كانت النظرة إلى الدلالة المطلقة للعلم، دون تخصيص بمعلوم دون معلوم، تجعلنا نقف على الملامح العامة للمعرفة العملية - بما هي كذلك - من حيث هي تعبير عن فاعلية العقل الإنساني فلا نخلط بينها وبين غيرها من المعارف غير العلمية أو المضادة بطبيعتها للعلم؛ فإن من شأن الدلالة المقيدة أن تحصرنا في نطاق العلم المعين الذي يستقل عن غيره من العلوم بموضوعه وبمنهجه وبغايته، الأمر الذي يتحقق معه الوعي باستقلال العلوم بعضها عن بعض وبالعلاقات البينية التي قد توجد بينها. وبمدى استناد كل علم من العلوم على علم آخر يسبقه منطقيا أو بمدى كونه أساسا يلزم لعلم سواه.

تتوزع العلوم أصنافا على أساس التباين في الموضوعات والمناهج والغايات فيستقل كل علم منها بموضوعه وبمنهجه وبغايته. ولأن الوجود هو الأصل في المعرفة وليس العكس تتنوع العلوم بتنوع موضوعاتها. وكل ما هو طبيعي معاين يمكن تناوله بالدراسة العلمية. وفي ذلك يقول ابن خلدون - ناظرا إلى طبيعة الموضوع العلمي: «وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه». وعلى أساس أن نجاح العقل في حصر موضوع معين هو شرط ضروري لقيام العلم عرض ابن خلدون «لعلم العمران» الذي ابتدعه، مبادرا إلى القول: «وكأن هذا العلم علم مستقل بنفسه؛ فإنه ذو موضوع؛ وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل: وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا».

على أن هذا الشرط الضروري ليس كافيا وحده في قيام العلم بل لابد أن ينضاف إليه شرطان آخران هما: المنهج الملائم لبحث موضوعاته والثمرة المرجوة من قيامه. وهذا ما سوف يفصله ابن خلدون في بيانه لخصائص الخبرة العلمية الفارقة لها عن غيرها من الخبرات المعرفية الأخرى المغايرة لها أو المضادة لطبيعتها.

طبيعة الخبرة العلمية:

الخبرة العلمية محصورة - بطبيعتها - في حدود الوقائع الفعلية لا في حدود الخبرات الذاتية، كما هو شأن الخبرة الدينية أو الخبرة الفنية، وتستهدف الخبرة العلمية، ضمن ما تستهدفه، وصف الواقع وصفا يأتي معه دليل صدقه وأن يكون هذا الدليل عاما مشتركا، أو بتعبير ابن خلدون: «بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو نقليا». ومجال هذه الخبرة رحب يشمل الطبيعة بأسرها، أو بتعبير إسلامي يشمل «الأنفس والآفاق»: «فكل حقيقة متعلقة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها». وينهج ابن خلدون - في تأسيسه لعلمه الجديد «علم العمران البشري» - النهج الواجب فلا يستهدف شأن من سبقه، ممن كانت لهم عناية ببعض موضوعاته المتفرقة، الإقناع بل يستهدف معرفة الوقائع طالما أن موضوعه «ليس من علم الخطابة»؛ ومن المعلوم أن «موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه؛ وبالفعل كان شأن ما وقع إلينا من قليل مسائل علم العمران - من قبل - «كلمات متفرقة لحكماء الخليقة... مما لا يكشف عن التحقيق قناعا ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا؛ إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ».

«علم العمران» - إذن - عند ابن خلدون ليس علما معياريا يسعى إلى «ما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه». وتتحدد أهداف المعرفة العلمية عنده في الوصف وفي التفسير (أي بيان العلل والأسباب) وفي تسخير وتحقيق السيطرة على الواقع لاستكمال العمران وترسيخ الحضارة. وبذلك تتميز المعرفة العلمية عن غيرها من المعارف التي تستهدف الإقناع بمنهج خطابي، أو الإمتاع وإشاعة الإحساس بالجمال أو تحقيق الخلاص والهداية العامة للشخصية الإنسانية في الدنيا والآخرة.

وعلى هذا الأساس تحدد هدف ابن خلدون في مقدمته وهو «بيان ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك».

ولأن الحقيقة العلمية موضوعية وليست ذاتية، عامة وليست شخصية تستوجب نبذ كل صور «التشيعات للآراء والمذاهب»، «فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه في التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص».

وتتميز الخبرة العلمية كذلك بأنها خبرة قصدية موجهة نحو موضوعها بوعي وأنها ليست خبرة عارضة أو عفوية وأنها تتم بجهد مقصود وليست غريزية مفطورة في الطبع، ولذلك حرص ابن خلدون أن يصف لنا، على وجه الإجمال، كيف انعقدت همته على النظر بعد أن استوعب من الزاد العلمي ما أهله لعرض أفكاره عن العلم الجديد. وهو يعلل تأخر ظهور «علم العمران البشري» من قبل إلى موقف السابقين الذين تعاملوا مع «مسائل منه تجري بالعرض في براهين علومهم وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب». ولهذا فإننا نجده يقول عنه: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة... أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص». وغيره ممن لم يوفق من قبل إلى ابتداعه كأنه حوم على

تعدد «القراءات» لابن خلدون

■ ■ تتمثل خصوبة التراث الخلدوني في حياته المتجددة وفيما حواه من نظريات مبتكرة اخترقت حدود الزمان والمكان، وكشفت عن وعي عميق بالنسبية التاريخية وبإمكانية التجاوز للارتقاء بالعمران البشري وبإدانة الانكفاء على التراث ويلزوم استبعاد كل عود إلى مثال مضى ظنا أن قيمة الإنسان في كسبه وما يصنعه فحسب.

ولقد كانت إضاءة الأنوار الخلدونية لعقلية المحدثين بقدر استعدادهم الفعلي لذلك وإذا كان للمستشرق النمسوي «فون هامر برجشتال» قد وصفه بأنه «منتسكيو العرب» فلعل الأحرى به أن يصف «منتسكيو» بأنه «ابن خلدون الغرب»؛ فابن خلدون هو السابق بنظراته العميقة في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد السياسي، على أمثال: ميكافيلي ١٥٢٧، وفيكو ١٧٤٤ ومونتسكيو ١٧٥٥ وآدم سميث ١٧٩٠ وأوجست كونت ١٨٥٨ وأتباع المادية الجدلية وأرنست ميكل ١٩١٩.

ولئن كان البعض من أمثال المستشرق الهولندي دي بور يراه في ثقافتنا.. لا دون سلف كما أنه بقي دون خلف، فإنه يظل يمثل أكثر جوانب ثقافتنا التقليدية عصرية، وهو عقلية واضحة كلها ضوء، وضوؤه العقلي يمزق كل غموض ويصل نقيا إلى الأشياء - على حد تعبير أورتيجا إي جاسيت ١٩٣٤.

ولقد كان من الطبيعي أمام خصوبة التراث الخلدوني أن تتعدد تأويلاته بين أقصى اليسار وأقصى اليمين بما يعكس ثقافة أصحاب كل قراءة وشواغلهم، وبقدر الاستثارة الخلدونية للعقل المعاصر، العربي على وجه الخصوص والعالمي على وجه العموم. يبقى من الأهمية بمكان أن تتوافر قراءة متوازنة أيضا للنص الخلدوني في إطار عصره، وفاء للروح الخلدونية ذاتها المؤسسة للرؤية التاريخية على الدراية لا على الرواية. ■

نجد عند ابن خلدون تقديرا واضحا لخصوصية التجربة الصوفية الوجدانية وتفردها، وهي التي نجد أصحابها يدعون الوجدان ويفرون عن الدليل

الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله. ودعوته التنبيه للباحثين من بعده هي أن تتوافر جهودهم في التصدي إلى موضوعات هذا العلم لتدارك النقص فيه. فيقول: «وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه». فالحقيقة العلمية أبعد ما تكون عن أن يحتكرها عالم واحد أو مجموعة من العلماء، حاضراً ومستقبلا وإنما هي تيار متدفق يتوافق مع صيرورة الوجود ومع ارتقاء العقل الإنساني.

وانطلاقا من تصور الوجود بما هو حركة مستمرة مبدعة تنتقل من حال إلى حال في حلقات متصلة يأتي تصور المعرفة - بالتالي - بما هي جدل بين الثابت والمتحول وارتقاء مستمر لا يعرف ابتداءً نهايته. وهو ما يقترن حتما بالحاجة المتجددة إلى تطويع مناهج تلائم موضوعاتها المستحدثة.

وفي دراسة «طبائع العمران» يبين ابن خلدون أنه «من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن إليه إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة الله التي قد خلت في عباده». ولا ريب أن في إغفال هذا الشرط تضييعاً للمعرفة الصحيحة، طالما توهم الناظرون ثبات أحوال العمران واستقرارها فسكنوا إلى المحاكاة والتقليد؛ إذ أن «القياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضي ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا، فيقع في مهواة من الغلط».

لقد كان لمفهوم «التقدم» الموصول أبدا أساس راسخ في النسق الخلدوني، وهو ما يعني أن صرح العلم لا يكتمل إلا بتضافر جهود العلماء، وبرغم وعي ابن خلدون بقيمة ما أنجزه حينما وصف مقدمته قائلا: «فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة، غير أنه سرعان ما يستدرك على هذا مباشرة، إيمانا منه بنسبية المعرفة الإنسانية، فيقول: «وأنا بعدها موقن بالقصور بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء، راغب من أهل اليد البيضاء، والمعارف المتسعة الفضاء، النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء، فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة، والاعتراف من اللوم منجاة، والحسنى من الإخوان مرتجاة». وعلى حين يعرض لرأيه في جدة موضوع «علم العمران» يحيطه العلماء وإتيانهم وتقديرهم لتواصل المعرفة البشرية، وذلك حين يقول: «وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة». لا يغيب عنه كذلك إدراك الطابع النسبي لمحاولته التأسيسية هذه فيبادر إلى القول: «ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاما، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق».

ولا يستنكف عالمنا الحصيف - صاحب النسق الدينامي المفتوح - من مطالبة غيره باستكمال ما قصر عن بلوغه، وفي ختام «مقدمته» يكشف عن رجاء إنساني صادق، حين يقول: «فلعل من يأتي من بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا ... والمتأخرون يلحقون المسائل ... شيئا فشيئا إلى أن يكمل». وهو ما يستوجب المراجعة الدائمة للأفكار وعدم الركون إلى صوابها المطلق. ولن يقدح ذلك - بالطبع - في الفضيلة العقلية للإنسان.

ويقترن بهذا الإيمان الراسخ بمفهوم التقدم ضرورة التحرر في مواجهة أي سلطة فكرية ضاغطة، وعدم ربط صواب الفكرة بمصدرها أو بالسلطة التي صدرت عنها، ووجوب التخلص من كل صور التبعية لأي سلطة خارج نطاق العقل ذاته. كما نبه ابن خلدون - وهو الخبير بطبائع البشر وأحوال العمران - إلى مخاطر الملق والنفاق الذي يسود الأوساط العلمية عندما يتقرب الأدعياء - في الأكثر - لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة ». وهنا تتحدد مسئولية العالم الحقيقي فلا ينعق مع الناعقين. ونصيحة ابن خلدون للعالم وللمتعلم هي أن يكون «مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه».

وعلى هذا يظهر الشك خطوة منهجية أولى عنده، ووصيته للباحث عن الحقيقة يمثلها قوله: «فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه».

وإذا كانت الثقة بالناقلين من الأسباب المفضية إلى الكذب - أحيانا - وكان سبيل التمحيص يرجع إلى التعديل والتجريح، فموقف ابن خلدون الصريح هو أنه: «لا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل». فيكون العقل هنا مقدما على «النقل». وعلى ذلك فإن ابن خلدون لا يتردد في تقديم شهادة الواقع على الرواية وتقديم متن الرواية على سندها وجرح وتعديل رواتها. وفي ذلك يقول عن الباحث في علم التاريخ: إنه «يحتاج إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه». «والأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة». وعلى هذا الأساس يتحدد معيار القابلية للتصديق: «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران. ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك قانونا لنا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه».

الخبرة الفلسفية:

قد ينجم شيء من الالتباس عن استخدام ابن خلدون لمصطلح «علوم الفلسفة» أو لمصطلح «علم الإلهيات» الذي يطلق على الميتافيزيقا «ما بعد الطبيعة». وواضح أنه يعرض لهذين المصطلحين بدلالتهما التقليدية عند الفلاسفة القدماء وعند الإسلاميين ممن كانوا ينشدون معرفة الوجود على ما هو عليه أو الوجود في ذاته ولا يقنعون بدراسة الموجود بحال ما، فيظهران باعتبارهما من الأسماء المشتركة التي قد توقع في الغلط.

على أن ابن خلدون وهو يكشف لنا عن تصوره لحدود الميتافيزيقا التقليدية يبادر إلى إخراجها من دائرة العلم اليقيني لمجاوزتها حدود الإدراك الإنساني الممكن «لأن ذواتها مجهولة رأسا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها؛ لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها. فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثباتها على الجملة».

ويظهر تحديد ابن خلدون للخبرة العلمية بموضوعها الجزئي خلافا للخبرة الفلسفية بموضوعها الكلي عندما يميز بين «علم التاريخ» و«فلسفة التاريخ»: «فإن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره».

ولأن التجربة الفلسفية - عند أصحابها - تجربة عقلية خالصة ينبه ابن خلدون إلى وجود الخلط المنهجي الحاصل في الثقافة الإسلامية بينها وبين التجربة الأصولية عند علماء الكلام. ويميز ابن خلدون بين الخبرة الفلسفية العقلية، التي لا تنطلق من افتراضات مسبقة تسلم بيقينها وبين مسلك المتكلمين الذين ينطلقون ابتداء من الإيمان بصحة العقائد الموحاة ويستهدفون إقامة الحجج العقلية عليها إلزاما للخصوم.

تكشف الخبرة الدينية عن مجال أرحب يتجاوز الخبرة الحسية العادية والخبرة العلمية والخبرة



الفلسفية في إقامة علاقة بين النسبي والمطلق بمناهج خاصة ملائمة، كما تكشف عن خصوصيتها وتفردها ووضوحها الشديد عند أصحابها في مقابل الخبرات الإنسانية المشتركة والمغايرة لها.

وابن خلدون على بيِّنة بأن «مدارك صاحب الشرع أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية. فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية. فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما. ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه».

وتبلغ التجربة الدينية كمالها في وعي الأنبياء الذين تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم، فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والنزوعية. ولذلك يكون علمهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلل ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية لزوال حجب الغيب وحصول الشهادة الواضحة عند مفارقة هذه الحالة إلى البشرية. لا يفارق علمهم الوضوح استصحابا له من تلك الحالة الأولى، ولما هم عليه من الذكاء المفضي بهم إليها.

ونجد عند ابن خلدون تقديرا واضحا لخصوصية التجربة الصوفية الوجدانية وتفردها. وهي التي نجد أصحابها «يدَّعون الوجدان ويفرون عن الدليل. والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها». ومن ثمَّ استعصاء مثل هذه الخبرات الكشفية الذوقية على البرهنة العقلية العامة.

ومع ذلك يلاحظ ابن خلدون اختلاط المعرفة الصوفية بالمعرفة الفلسفية عند المتأخرين من غلاة صوفية المسلمين الذين صيروا المعارف الوجدانية علمية نظرية. على ما بين الفلسفة والتصوف من مغايرة. ولاختلاف مناهج الإدراك أساسا في كل نسق منهما: ولأن البرهان والدليل غير نافع للحكم على المتصوف ردا وقبولا وخبرته وجدانية في طبيعتها ينتهي ابن خلدون إلى تقرير أن كلام الصوفية «لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهد والوجدان وصاحب الدليل».

ويتصل بمحاولات ابن خلدون الناجحة في ترسيم الحدود الصحيحة بين الأنساق المعرفية موقفه الرشيد من ضرورة التمييز بين ما هو دين وما هو علم، وحملته الشديدة على من يخلطون بين المطلق والنسبي وبين الإلهي والبشري وبين الكامل والناقص فتغيب عنهم الحكمة في أصل الدعوات الدينية ومقاصدها. ولا يتردد ابن خلدون، وهو يتحدث عما عُرف بـ «الطب النبوي» في القول: إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلم الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تأبير النخل ما وقع، فقال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». فلا ينبغي أن يُحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع».

غير أن ابن خلدون، بما هو مفكر مسلم - يتابع مسيرة أسلافه من علماء الإسلام لا ينازع. وهو - الفقيه الكبير، في علمية علوم الدين الإسلامي التي نبتت في تربة الحضارة الإسلامية: بعد عصر التدوين وقبل عصر الترجمة: واستقرت بموضوعاتها النقلية ومناهجها العقلية وأهدافها في الكشف عن عقيدة الإسلام وشريعته: وحملت هذه العلوم معها في نشأتها بذور تقدمها عند كل المجتهدين، وذلك في مقابل علوم الأوائل العقلية، والتي أصبح لها في حضارة الإسلام تاريخ ذو شأن.

ثمة تساؤل قد يلح على قراء «المقدمة» في عصرنا وهو: ألا يستوقفنا شيوع استخدام ابن خلدون للفظي «علم» و«علوم» بدلالة مشتركة حين يطلق على كثرة من العلوم: مثل علوم الملائكة: وعلوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، و«علم الإلهيات» و«علم التصوف» و«علوم السحر والطلسمات» و«علم أسرار الحروف» و«علم الزيرجة» و«علم النجوم» و«علم السيمياء»... إلخ؟ وبعض هذه العلوم - فيما هو مقرر - مفارق بطبيعته لمدارك الإنسان المحدودة بحدود الزمان والمكان، أو مظنون في علميته أو باطل لاسند له من المشروعية.

وجوابنا على هذا التساؤل المشروع هو: إن ابن خلدون بما هو مؤرخ، ومصنِّف للعلوم الواقعة لعهده يدفعه تقديره لواقع الممارسة العلمية عند المشتغلين بها إلى ألا يغفل عن رصد سائر العلوم الصحيحة منها والمزعومة. ولعله كان يرى فيها مناسبة لفهم طبيعة العمران البشري، ومدى سطوة معارف بعينها في صياغة وتوجيه «العقل الجمعي». هذا بالإضافة إلى أن ابن خلدون قد وقف - بالفعل - من علوم عصره موقفا نقديا فلم يسلم بمشروعيتها جميعا، وإنما اجتهد في الكشف عن الشروط الضرورية والكافية لقيام العلم الذي يعرض له، موضحا حدود الموضوع وفاعلية المنهج ووضوح الهدف. وجاءت رؤيته بالطبع محكومة بثقافة عصره ومستوى ما بلغته من تطور وارتقاء. فلا نخطئ أن نلمح في نظرته إلى بعض العلوم تراجعا عن المكانة التي شارفتها في فترات الصحوة والازدهار الحضاري عند المسلمين: من ذلك نظرته إلى علم الكيمياء الذي ابتدعه جابر بن حيان ورعته من بعد طائفة متميزة من كبار العلماء أمثال الرازي والبيروني والعراقي:

عبدالرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ١٣٣٢م/ ٨٠٨هـ - ١٤٠٦م)

- وُلد عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون بتونس يوم الأربعاء غرة رمضان سنة ٧٣٢هـ الموافق ٢٧ مايو سنة ١٣٣٢م، وهو ينتسب إلى أسرة أندلسية ترجع إلى أصول يمنية حضرمية.
- بدأ بتلقي العلم على والده، بعدها اتصل بحلقات العلم في موطنه فتتلمذ على قاضي القضاة محمد بن عبدالسلام والشيخ محمد الحضرمي والعلامة محمد بن إبراهيم الأبلي، وظهر نبوغه مبكرًا.
- من سنة ٧٥١هـ إلى ٧٧٦هـ خاض غمار حياة سياسية حافلة وشغل الوزارة في بلاط إمارات عدة.
- من أواخر سنة ٧٧٦هـ وحتى منتصف سنة ٧٨٠هـ اعتكف في قلعة «ابن سلامة» بمقاطعة وهران، وانصرف إلى كتابة «مقدمته» و«تاريخه»، بعدها توجه إلى قسنطينة وتونس.
- في سنة ٧٨٠ هـ - ١٣٧٨م: قام بالتدريس بجامع «الزيتونة» وواصل كتابة تاريخه.
- في سنة ٧٨٤هـ - ١٣٨٢م: مغادرته لتونس إلى الإسكندرية ووصوله إلى القاهرة في زمن السلطان «الظاهر برقوق»، وقيامه بالتدريس في الجامع الأزهر.
- في سنة ٧٨٦هـ - ١٣٨٤م: درس بالمدرسة القمحية التي أنشأها صلاح الدين بن أيوب لتدريس الفقه المالكي.
- وتولى منصب قاضي قضاة المالكية في مصر.
- في سنة ٧٨٨هـ - ١٣٨٦م: تولى تدريس الفقه المالكي بالمدرسة الظاهرية البرقوقية بحي «بين القصرين» عند إنشائها.
- وشغل كرسي «الحديث» بمدرسة الأمير «صرغتمس الناصري».
- في سنة ٧٩٧هـ - ١٣٩٤م: أتم النسخة المصرية من كتابه «العبر».
- في سنة ٨٠٢هـ - ١٤٠٠م: زيارته للقدس والخليل وبيت لحم وغزة.
- في سنة ٨٠٣هـ - ١٤٠١م: وصوله إلى دمشق بصحبة السلطان الناصر فرج، وملاقاته التتري «تيمورلنك» للتفاوض معه بشأن فك الحصار عن دمشق.
- في سنة ٨٠٣ هـ - ١٤٠١م: وصوله إلى القاهرة وإعادة تعيينه للمرة السادسة قاضيًا للمالكية.
- في سنة ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م: وفاته وهو في الرابعة والسبعين من عمره، يوم الأربعاء ٢٦ رمضان الموافق ١٧ مارس، ودفنه بمقابر الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة. ■

ابن خلدون وقف - بالفعل - من علوم عصره موقفا نقديا فلم يسلم بمشروعيتها جميعا، وإنما اجتهد فى الكشف عن الشروط الضرورية لقيام العلم الذى يعرض له، موضحا حدود الموضوع وفاعلية المنهج ووضوح الهدف

وهو غير «السيمياء» التى داعبت عقول واخيلة الكثيرين قديما وحديثا، أو نظرته إلى الفلسفة التى غاب فيها التمييز بين النسق المعرفى فى ذاته وبين بعض تجلياته فى التاريخ، ذلك لكى لا نقع فى وهم أن إبطال صور فلسفية بعينها هو إبطال للفلسفة أو أن إدانة ممارسات علمية بعينها هى إدانة للعلم!

ولا ننهى وقفتنا مع «نظرية العلم» عند ابن خلدون دون الإشارة إلى أمر ذى بال يضعنا فى مواجهة أزمة أو مأساة: فقد دفع حرص ابن خلدون على صيانة مستقبل العلم فى أمته إلى أن يوصى المشتغلين بالكتابة العلمية ألا تغيب عنهم مقاصدها السبعة، وهى:

- استنباط العلم بموضوعه وتقويم أبوابه وفصوله وتتبع مسائله أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق يحرص على إيصالها لغيره لتعم المنفعة.
- أو: بيان المستغلق على الأفهام فيما عند السابقين من علماء المعقول والمنقول.
- أو: العثور على خطأ فى كلام مشاهير المتقدمين بعد الاستوثاق من ذلك بالبرهان الواضح الذى لا مدخل للشك فيه، وإيصال ذلك للغير.
- أو: إتمام نقص حاصل.
- أو: ترتيب وتنظيم معارف جاءت بغير تهذيب.
- أو: جمع مسائل متفرقة تبرز وحدة فى موضوعها لتصبح أصولا للعلم من بعد.
- أو: اختصار المسهب وإيجاز المطوّل وحذف المكرر غير الضرورى.

وما سوى ذلك، مما يقوم به الكاتب، هو فى نظر ابن خلدون «فعل» غير محتاج إليه وخطأ عن الجادة التى يتعين سلوكها فى نظر العقلاء مثل انتحال ما تقدم لغيره من التواليف بأن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه، أو يحذف ما يحتاج إليه فى الفن، أو يأتى بما لا فائدة فيه. فهذا شأن الجهل والقحة.

إنه إذا كانت عظمة المفكر تقاس بمدى نجاحه فى التمييز بين الموضوعات العلمية المشتركة، وفى قسمة الموضوع الواحد الى عناصره تحقيقا لمزيد من التخصص فإن ابن خلدون قد نجح فى ابتداع معارف جديدة مستقلة بموضوعها وبمنهجها وبغايتها نخص بالذكر منها علم «العمران البشرى» وعلم «الاقتصاد»، وقد مثّل تصنيفه لعلوم عصره ارتقاءً ملحوظًا فى تمييز بعضها عن بعض وإرهاصا بكثرة من المعارف المستحدثة وإسهاما فى تطوير مناهج للبحث أكثر فاعلية من المناهج التقليدية المستقرة ويأتى فى المقدمة من ذلك تبشيره بمنهج «النقد التاريخى»، وترسيخه للمنهج الاستقرائى فى العلوم الإنسانية، وتضييق الهوة بين مناهج البحث فى كل من: «العلوم الإنسانية» و«فى العلوم الطبيعية».

وكشف ابن خلدون عن استباق ملحوظ فى رؤيته الفلسفية للعلم وإدراك طبيعته المتميزة والوعى بمسلمات المعرفة العلمية. ونحمد له تأكيده على طبيعة العلم التاريخية ونظرته المتكاملة إلى عوامل النهضة وعوامل الانكسار.

وبعد، فإننا نشعر يقينا أن هذا غيض من فيض، و«كل الصيد فى جوف الفرا». %

من أبرز مؤلفاته:

- «لباب المحصل فى أصول الدين»، وهو تلخيص لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» لفخر الدين الرازى.
- «المقدمة» وهى أعم مؤلفاته وأشهرها.
- «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر»، وهو تاريخ عام للبشرية حتى عصر المؤلف.
- «التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا» وهو من امتع كتب السيرة الذاتية فى التراث العربى، سرد فيه تطورد العقلى وتقلبه فى المناصب العامة ووقائع الحياة السياسية فى عصره.
- «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، وهو دراسة مهمة للتصوف وأحوال رجاله.

ومن الثابت أنه قد قام بتنقيح مؤلفاته أثناء إقامته بمصر التى استغرقت زهاء أربع وعشرين سنة هجرية، وهناك نسخة من «المقدمة» حررها سنة ٧٩٩هـ كما أنه وصل فى رواية حوادث كتابه «التعريف» إلى نهاية سنة ٨٠٧هـ قبيل وفاته ببضعة أشهر.

ومن مؤلفاته المفقودة، التى أشار إليها لسان الدين بن الخطيب فى كتابه: «الإحاطة فى أخبار غرناطة»:

- «شرح البردة».
- «شرح رجز فى أصول الفقه» كان قد أعده لسان الدين بن الخطيب.
- «تقييد فى المنطق».
- «كتاب فى الحساب».
- «تلخيص فلسفة ابن رشد».

كتاب الزاوية

رسالة فى التسامح

الدعوة بالحسنى

إذا زعم أى إنسان أنه ينبغى استخدام السيف والنار لإجبار الناس على اعتناق عقائد معينة، والانتماء إلى عبادات وطقوس معينة بغض النظر عن «الجانب الأخلاقى»، وإذا حاول أى إنسان أن يحول الآخرين إلى عقيدته وأن يجبرهم على الاعتراف بما لا يؤمنون به بدعوى أن عقيدتهم كاذبة، وأن طقوسهم لا يسمح بها العهد الجديد: إذا حدث ذلك فمن المؤكد أن مثل هذا الإنسان ينشد تجمعًا ضخمًا يشاركه نفس العقيدة. ولكن أن يكون مقصده تأسيس كنيسة مسيحية حقيقية فهذا ما لا يصدقه عقل. ولهذا ليس من المستغرب على هؤلاء الذين لا يدافعون عن انتصار الدين الحق وعن كنيسة الله أن يستخدموا الأسلحة التى لا تنتسب إلى النضال المسيحى. فإذا كانوا يريدون بحق الخير لنفوس الناس مقتدين فى ذلك بأمير السلام، كان لزامًا عليهم اقتفاء أثر خطواته واتخاذه مثالاً لهم عندما أرسل جنوده لإخضاع الأمم وضمهم إلى كنيسته. ولم يكن ذلك بالسيوف أو بأية أدوات أخرى من أدوات العنف، ولكنه كان مسلحًا بسلام العهد الجديد والأسوة الحسنة.

ذلك كان منهجه. وإذا اقتضى الأمر استخدام العنف فى تحويل غير المؤمنين أو استخدام الجنود المسلحين لإرغام فاقدى البصيرة والمعاندين بتحويلهم عن أخطائهم بقوة الجند المسلحين، فنحن نعرف أنه كان من السهل على المسيح أن يستخدم، فى إنجاز هذه المهمة، كتائب من جنود السماء، عددها يفوق ما يكون ميسورًا لكنيسة واحدة مهما تبلغ من القوة ومهما يكن لديهم من فيالق.

هل مازالت

مصر وطن الجمال؟



وطنان أشوق ما أكون إليهما
مصر التي أحببتها وبلادي
وطن الجمال خفيّه وجليّه
والفن من مستطرف وتلاد

بيتان للشاعر الكبير إيليا أبو ماضي يصف فيهما مصر في زمنه بوطن الجمال والفن، ظاهرا وباطنا. قديما وحديثا. فهل مازالت مصر هي وطن الجمال والفن؟ نعم بالاستمرارية الحضارية، ونعم بالإمكانات الكامنة، ونعم بما يجب أن يكون. وليس بما هو كائن من تلوث وقبح وفوضى وعدم إحساس بالمسئولية. لذا فإن ظهور جهاز التنسيق الحضاري وإن جاء متأخرا إلا أنه أشاع الكثير من التفاؤل والأمل في إمكانية الإصلاح والتحسين مما يستوجب مناقشة جادة واسعة عنه. لا تخص المتخصصين المهنيين فقط بل كافة المواطنين الذين من حقهم تبسيط النواحي الفنية المهنية لهم بما يجعل قضايا تخطيط وتصميم البيئة المعاشة قضايا يومية يمكنهم المشاركة فيها. ألا تستحق هذه القضايا اهتماما يساوي الاهتمام بمباريات كرة القدم؟!

مبــــــــــادئ

لا يدل المعنى الحرفي لمصطلح «التنسيق الحضاري» عن معناه المقصود عمليا، والذي يبدو أقرب فعليا لمصطلحات «التصميم الحضري» Urban Design و«عمارة البيئة» أو «تنسيق المواقع» Landscape Architecture وهي المجالات المتوسطة بين «تخطيط المدن» في المقياس الكبير والتصميم المعماري للمبنى المفرد في الموقع المفرد في المقياس الصغير، مع ملاحظة أن هذه المجالات المتوسطة تمتد بتلاحم ضروري إلى كل من المقياسين الكبير والصغير أيضا. تتعامل كافة مجالات تصاميم البيئة مع ثلاث نوعيات أساسية من البيئة هي الطبيعية والإنسانية والمبنية. ويكون المطلوب دائما وفي أي موقف أو حل أو مشروع هو الوصول إلى التوازن الصحي بين هذه البيئات الثلاث. لا يتأتى التوازن من معادلات وقوالب جاهزة وإنما من عملية إبداعية متعددة الجوانب يتشارك فيها العديد من التخصصات المتصلة مباشرة أو غير مباشرة بتخصصات تصاميم البيئة، على أن تكون تحت قيادة المتخصصين. كما يتشارك أيضا المواطنون عموما والمستخدمون للأماكن المعنية بالتدخل خصوصا بشكل مباشر أو عبر مؤسسات المجتمع المدني. يشارك في العملية الإبداعية أخيرا وليس آخرا كافة المثقفين والمبدعين من أي تخصص، فقد تشكل رؤية أحدهم أساسا إبداعيا يبني عليه الجميع إضافاتهم الإبداعية في عملية مستمرة ومتجددة. هنا تظهر بوضوح أهمية البعد الحضاري الذي يجعل قبول هذا المصطلح الجديد «التنسيق الحضاري» مستساغا بل ومرحبا به رغم عدم دقته.

بعد البعد الحضاري (الذي لن ينقطع حضوره فيما هو آت) هناك البعد الجمالي. تعتبر القيم الإنسانية الأساسية هي الحق والخير والجمال، والثلاث شديدة الارتباط بحيث تكون في تقوية إحداها تقوية للقيمتين الأخريين والعكس بالعكس. لذا يعتبر القبح السائد حولنا انعكاسا لضعف قيمتي الحق والخير وما يشتق منهما من قيم مثل العدل والإحساس بالمسئولية بل والمحبة بين الناس أفرادا ومجتمعا. ذلك ما جعلنا (في بحث آخر) نعتبر العمران الخارجي المعاش انعكاسا للعمران الداخلي في نفوس كل منا أفرادا ومجتمعا. لذا فإن أي سعي نحو الجمال الحقيقي الذي يأتي تلقائيا وكتعبير صادق عن دواخل المجتمع وأفراده يجب أن يصاحبه بل يسبقه سعي آخر متعدد الجوانب لتحسين أحوال المجتمع وتحسين نفوسنا. «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».... صدق الله العظيم.

هناك منظور آخر يرى الجمال كنتيجة تابعة للصحة. سواء كان ذلك في البيئة الطبيعية أو الإنسانية أو المبنية. فالتوازن الإيكولوجي الناتج من صحة تشكيل سطح الأرض والدورة الطبيعية للمياه وكثافة وتنوع النباتات والحيوانات كما وكيفا، من المحتم أن ينتج بيئة جميلة لاتعرف القبح إلا بمقدار التدخل الجائر للبشر فيها. نفس النتيجة تكون في حالة الإنسان الصحيح مقارنة بالمريض. والمدينة الصحية كبيئة ومجتمع متوازن وأنشطة ثقافية واجتماعية واقتصادية وصرف صحي وإعادة تدوير واستخدام وحركة مرور مشاه ومركبات. مقارنة بالمدينة المريضة فيما تقدم.

في حالة المدينة هناك من يرى (مستشهدا بالتراث، وتؤيده في ذلك) أنه عندما كانت البيئة المبنية تنمو وتتطور كنتائج للتفاعل والمبادرات المجتمعية من كافة المؤسسات الرسمية والشعبية والتي

كانت تعبر فى مبادرتها عن ثقافة المجتمع وآدابه، فإن هذا المجتمع قد طور آلياته وضوابطه المباشرة وغير المباشرة التى تقود فى النهاية إلى تراكم الانتفاع والحكمة والإبداع مع منع الضرر، مما أنتج مدنا غاية فى الجمال تتفوق حتى اليوم على المدن المعاصرة المنفلتة من جانب والقامعة من جانب آخر. انظر إلى خط السماء لأسطنبول التاريخية والذى لا يقترب من عشر جماله خط السماء لأسطنبول الحديثة. نفس الجمال يظهر فى دمشق التاريخية وفاس التاريخية وأخيرا وليس آخرا أجزاء من القاهرة التاريخية التى ما زالت تقاوم فى معركة غير متكافئة بين الجمال والقبح.

هناك بعد آخر قد يساء فهمه أو تناوله هو البعد الاقتصادى. فهناك من يرى استحالة الوصول لبيئة جميلة دون إنفاق سخى ومستوى اقتصادى مرتفع وميزانيات كبيرة. الرد على ذلك يبدو بوضوح فى قرى النوبة القديمة حيث المستوى الاقتصادى القريب من حد البقاء ومعه الجمال الذى لا يقتصر على الجزر النيلية وتجمعات البيوت ذات الأقبية وإنما يمتد لتفاصيل مدخل البيت الذى تقوم ربة المنزل أساسا بتجميله وتزيينه. إلى اليوم تجد فى الحوارى الضيقة المحيطة بالمسجد الأموى بدمشق نظافة تحسدها عليها بعض من الشوارع الكبيرة بالقاهرة. كما تجد بهذه الحوارى الجميلة الكثير من النباتات المتسلقة على الحوائط وعبر الطرق، ناهيك عن الحفاظ التاريخى القوى ليس فقط للمبانى التاريخية وإنما أيضا المنطقة التاريخية ككل، بما فى ذلك المبانى غير التاريخية الخاضعة بانضباط (تحسدها عليها زميلتها بالقاهرة) لمحددات الارتفاع والحجم والواجهات، بما يعطى النسيج المتكامل المتغنى بالتاريخ والحضارة. يمكن أن يتواجد الجمال فى بيئة متواضعة اقتصاديا وغنية ثقافيا ويمكن أن يغيب فى بيئة أكثر غنى وأكثر قبولا للضعف الثقافى.

لا يجب الفصل بين البعد الاقتصادى والأبعاد الثقافية الاجتماعية، بما فى ذلك العدل الاجتماعى. مجهودات «التنسيق الحضرى» لا يجب أن تقتصر على المناطق الغنية تاركة المناطق الفقيرة، مثلما هو حادث بالقاهرة فى مفارقة ازدادت وضوحا وظلما مع الزمن، وقعدت الإنذار بالخطر إلى وقوعه فعلا، حيث يشير الجميع إلى المناطق العشوائية المهملة كمورد مضمون للإرهاب. لا يقبل أن تكون على واجهة النيل مبان شاهقة وعصرية وخلفها مباشرة مناطق مهملة وقذرة وبدون خدمات أساسية وكأنها لا تنتمى لنفس العصر ولا نفس المجتمع. الأولوية يجب أن تكون للمناطق الفقيرة المحيطة بالمبانى التاريخية للقاهرة القديمة، فلا يعقل أن تكون كنوزنا وقممنا المعمارية والحضارية متروكة كجزر محاطة ببحر من القذارة والإهمال والعوضى، بل والضرر المباشر المستمر من صرف غير صحى وصناعات ملوثة تفتقد الحد الأدنى للأمان. حوارى قاهرة الأربعينيات والخمسينيات وما قبلها هى التى أفرزت «ثلاثية» «نجيب محفوظ» و«قنديل أم هاشم» لـ«يحيى حقى» وروائع كثيرة لطابور طويل من المبدعين الذين عاشوا بها واغترفوا من جمال هذه المناطق القديمة. أما حوارى قاهرة اليوم فهى التى أفرزت الإرهاب. بعد أن تم إهمالها فلم ينج من القبح والقذارة والخطر الاجتماعى لا الشوارع الكبيرة ولا الحوارى الصغيرة. يلاحظ هنا أن كل ما نطالب به أو نعطيه كأمثلة بالقاهرة ينطبق على كافة مدن وقرى مصر بصورة أو بأخرى. بل إن أهم حلول مشاكل القاهرة تكمن فى حل المشاكل خارجها.

مهــــــــــام

قد يرى البعض بناء على ما سبق أن الأداء المهنى السليم فى كافة مستويات التخطيط والتصميم والتنفيذ وما يتصل بها من سياسات وبرامج ومشروعات وقرارات وأنشطة ثقافية واجتماعية واقتصادية هو المطلوب لإصلاح كل شىء بما ينفى الحاجة إلى «التنسيق الحضارى».

ما نراه هو العكس فتصحيح وإكمال الأداء المهنى وغير المهنى فى البيئة العاشة عبر مستويات متعددة رأسيا وأفقيا يتطلب جهة خارجية مثل جهاز «التنسيق الحضارى» تكون أولى مهامه الإشارة والتنبيه للفجوات والخلل، وتحديدها بطريقة موضوعية وعلمية بهدف تحريك كافة المؤسسات الحكومية والمدنية المؤثرة والمعنية. يلى ذلك المبادرة للعمل المهنى المباشر فيما يمكن احتواؤه والسيطرة عليه ضمن أولويات واضحة. لابد أن يتم الكثير من العمل المهنى من قبل أجهزة ومؤسسات وأطراف أخرى غير جهاز «التنسيق الحضارى»، إلا أن تحديد المهام والمتابعة والتنسيق تكون منه. إذ ليس المطلوب أن يكون هذا الجهاز الجديد بديلا لكافة الأجهزة المعنية ولا حتى رئيسا لها، فذلك يعتبر غير واقعى ولا مطلوب، حتى يكون تركيزه فقط على سد الفجوات وزيادة التكامل والشمولية فى البيئة العمرانية، بمعنى تكامل وشمولية العمل التخطيطى التصميمى التنفيذى عبر مقاييس متدرجة ومتتابعة ومترابطة.

لتوضيح المقصود سيتم فيما يلى مناقشة فجوتين نراهما شديدتى الأهمية، من المعروف أن ما يطلق عليه إجمالا «التخطيط» يحوى مستويات وأدوارا ومؤثرات عديدة، يفترض نظريا أنها تتبلور إلى سياسات ثم برامج ثم مشروعات يكون بعضها مشروعات تخطيط عمرانى. ما يحدث عمليا هو أن مخطط استعمالات الأراضى هو الناتج الأهم والأكثر تأثيرا فيما بعد. ما يحدث عمليا أيضا هو أن يتم «القفز» مباشرة من مخطط استعمالات الأراضى ذى المقياس الكبير إلى تصميم وتنفيذ المبنى المفرد فى الموقع المفرد تبعا لتشريعات البناء التى تحدد الارتفاع تبعا لعرض الشارع.

الفجوة الأولى فيما تقدم هى «التخطيط البيئى» Landscape planning or Environmental Planning الذى يجب أن يسبق مخطط استعمالات الأراضى محددا له أين وكيف يكون التطوير العمرانى من ناحية والحفاظ على البيئة الطبيعية من ناحية ثانية، وكيفية حمايتها وتنميتها واندماجها الإيجابى ضمن النسيج العمرانى للمدينة. غياب «التخطيط البيئى» أدى إلى تطوير إحدى المدن الجديدة فوق فوالق جيولوجية كما أدى للامتداد الجائر للقاهرة فوق الكثير من الأراضى الزراعية التى كان من الممكن الحفاظ عليها واستيعابها ولو جزئيا ضمن نسيج المدينة بما يمكن أن يخدم الجميع بيئيا واقتصاديا. نفس الغياب أدى لتقليص معظم واجهة النيل إلى مجرد ممشى جانبى يحاصره السور العظيم للمبانى المرتفعة، بدلا من وجود حرم أخضر واسع حوله ثم مساحات خضراء عمودية عليه تضاعف طول واجهة النيل أضعافا مضاعفة ومعها الإطلال على النيل ترفيها وسكنا. كما تتيح تحسين تهوية المدينة وغسل تلوثها ولو جزئيا. لاحظ أن كثيرين ينظرون إلى التلوث كناتج من عادم السيارات ودخان المصانع وغيرها ولا يفطنون لغياب المساحات المفتوحة والخضراء كأحد أهم الأسباب أيضا. قارن هذا بالوضع الحالى لتكدس جسور النيل بالباحثين عن نسمة هواء، ثم بالوضع القريب من الإيجابى عند حديقة الأسماك.

غياب «التخطيط البيئى» أدى لطريقة البناء على هضبة المقطم وكأنها مكان معتاد من المدينة دون وعى بخواصها ككل وخواص وحداتها البيئية Basic Landscape Units لدرجة البناء المقنن حتى وقت قريب إلى الحافة العليا والبناء العشوائى عند السفح مباشرة. تم تحديد حرم لكل منهما فقط بعد حدوث تصدعات وانهيارات جزئية، ومازالت هناك حاجة ماسة لتحديد أماكن العروق الطفلية المؤثرة والتى يمكن أن تسبب المزيد من التشققات إذا لم يتم التعامل معها بحساسية تخطيطية تشمل أماكن الفراغات المفتوحة وطريقة رى النباتات وطريقة الصرف الصحى وغيرها. من وجهة نظر تخطيطية بيئية أكبر مقياسا قد يدعم ما سبق جعل معظم جبل المقطم فراغات مفتوحة لهذه المدينة البائسة التى مازالت أكبر وأهم حدائقها ما تم إنشاؤه فى عهد الخديوى إسماعيل!! الإنجاز الأهم المطلوب هو وضع منظومة للفراغات المفتوحة Open Space System فى المدى البعيد لكل مدينة بناء على دراسات متعددة وتحقيقا لأهداف متعددة أيضا. على أن يشمل ذلك المناطق الواجب تحويلها من مناطق مبان حالية إلى فراغات مفتوحة عند تهدم البناء مستقبلا وتعويض أصحابها بنفس الطريقة المتبعة فى إنشاء طرق عامة.

الفجوة الثانية الهامة هى المقياس المتوسط بين مخطط استعمالات الأراضى وتصميم وتنفيذ المبانى فرادى: وهو «التصميم الحضرى» Urban Design وما يصاحبه جنبا الى جنب من عمارة البيئة Landscape Architecture فى تكامل واندماج يتم فيها بناء على دراسات متعددة تصميم كتل المبانى فى الأبعاد الثلاثة كمجموعات، والفراغات المتنوعة للمدينة من ميادين وساحات وحدائق إضافة إلى منظومة الحركة من مشاة ومركبات. يأتى كل ذلك ضمن تصور حضارى مبنى على ثقافة المجتمع وتاريخ وحاضر المدينة بما يبرز شخصيتها الحضارية وشخصية أجزائها من أحياء ومعالم وحواف ونقاط التقاء ومسارات، بعضها

قائم ويحتاج لمعالجة وإبراز والبعض الآخر ينبغي التخطيط والتصميم لإيجاده. يعتبر هذا المقياس الأكثر تأثيرا بشكل مباشر في حياة المواطنين وبالتالي يمكن الربط بين غيابه وبين قبح مدننا.

لتوضيح الفارق بين الجدية الواجبة في هذا المقياس والإهمال المبالي عندنا بشأنه فإن مدينة صغيرة تسمى «تشاندلير» بولاية أريزونا بالولايات المتحدة الأمريكية أقامت من مدة مسابقة عالمية للتصميم الحضري وعمارة البيئة لوسط هذه المدينة المكونة من ساحات ومبان بمساحة محدودة لا تتعدى مساحة ميدان التحرير عندنا. لحسن قيام المتسابقين بعملهم، تم إعداد كتيب يشمل بالخرائط العديدة التطور التاريخي للمدينة وكافة مكوناتها الفيزيقية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، إضافة لصور جوية وتتابع الصور المرئية من مسارات مختلفة. هذا وتم إعطاء المتسابقين مدة ثلاثة شهور لإعداد مشروعاتهم. في زمن مقارب أعلن في مصر عن مسابقة لتخطيط وتصميم أربعة أو خمسة ميادين بالقاهرة في مدة لا تتجاوز ثلاثة أسابيع وبخريطة واحدة بدائية لكل ميدان (منها ميدانا التحرير ورمسيس). يحدث هذا بالرغم من وجود الكثير من المتخصصين المبدعين في مصر الذين تتزايد أعدادهم باستمرار بنفس قدر تزايد المشاكل الناتجة عن تجاهلهم.

من المنتظر في رأينا أن يتم تحديد أولويات مهام جهاز التنسيق الحضاري بناء على الموازنة بين «الأكثر احتياجا» و«الأكثر إمكانا». الأول يعني المكان ذا الاحتياج الأكثر للتدخل إما لإنقاذ أو معالجة أو محافظة أو تطوير نواح معينة فيه وصلت لمرحلة حرجة منذرة تستدعي سرعة التدخل. الثاني يعني المكان الذي يمكن عمل ما نقدم فيه ضمن ما هو متاح من إمكانيات بسهولة نسبيا وفي مدى زمني قريب بتأثير كبير. في الحالتين يجب أن تكون هناك موازنة بين التكلفة الممكنة والمردود البيئي الطبيعي والثقافي والاجتماعي ثم بعد ذلك العائد الاقتصادي.

أحـــــــــــــــلام

ليس المقصود بالحلم هنا الانفصال عن الواقع، وإنما تجاوز الواقع الحالي ومنع أنفسنا من الغرق فيما فيه من تجزؤ وتخلف وقبح، ومحاولة الرؤية النافذة من خلال هذا الركام لواقع جديد يمكن صنعه أكثر تكاملا ورقيا وجمالا.

هل لو تحققت المنظومة الواجبة للفراغات المفتوحة بالقاهرة، ستكون هناك مناقشة حول أي احتمال للتدخل والجور على مجرى النيل بتعريض الطريق الأسفلت لجعل جزء منه أو طابق سفلي منه مخصصا للنقل الثقيل السريع كما تم اقتراحه رسميا في الفترة الأخيرة؟!! أم أن الأولوية حينئذ ستكون كما ذكرنا لتعريض الفراغات الخضراء للمشاة على النيل ثم عموديا عليه لتشق الكتلة العمرانية. مع تدرج ارتفاعات المباني من الأقصر عند واجهة النيل إلى الأعلى بعيدا عنه كلما ازداد عمق الفراغ. مع أن هذا التصور لن يتحقق إلا بعد عشرات السنين إلا أنه يجب التحضير والتخطيط له من الآن. أما في المدى القريب والمتوسط فهناك الكثير الكثير الذي يمكن عمله. من الطبيعي والواجب أن تنشأ أعمال فنية كبرى يشارك فيها النحاتون ومعماريو البيئة والمصممون الحضريون والمعماريون عند النقاط الإستراتيجية على واجهة النيل وداخل النيل نفسه بتشكيلات نحتية تدخل فيها النوافير والشلالات الموسيقية الملونة والمضاءة ليلا. من العدل أن يساهم أو حتى يتبنى أصحاب الفنادق الكبرى والمؤسسات المطلة على النيل هذه الأعمال الفنية العامة، ونفس الأمر يمكن عمله بالتطويع المناسب في أجزاء عديدة من منظومة الفراغات المقترحة.



كل مسارات السكك الحديدية الواصلة لميدان رمسيس يمكن إنزالها تحت الأرض وربطها بمحطات مترو الأنفاق بشكل أكثر مباشرة ويسرا، وفي نفس الوقت يمكن البناء فوقها بساحات مفتوحة ومشجرة للمشاة مع مبان خفيفة وأنشطة مناسبة ذات عائد اقتصادي جيد منها انتظار السيارات تحت هذه الساحات.

الفراغ الضخم الواقع عند مدخل هضبة المقطم عند طريق صلاح سالم (والذي يحتل معظمه الآن موقف لسيارات النقل والمعدات النقيلة وغيرها) يمكن أن يتحول إلى واحد من أجمل الفراغات الحضرية والحضارية في العالم. يمكن ذلك إذا تم تصميمه كفراغ مفتوح في الأبعاد الثلاثة تمتد فيه الخضرة والأشجار من المستوى السفلي إلى الحافة العلوية للهضبة عبر مصاطب مدرجة على جدار الحافة القابلة لعمل تشكيلات نحتية ضخمة بما يجعل كامل الفراغ مثالا رائعا للاندماج بين الفنون التشكيلية والتصميم الحدائقي والتصميم المعماري، ويكون الفراغ بؤرة أنشطة ثقافية ترفيهية مناسبة. من المناسب أن تكون هناك مبان محدودة بتصميم إبداعي يتمشى مع طبيعة المكان، وهنا يجب التحذير من فقدان هذه الفرصة الحضارية الكبرى (وربما الأخيرة في حجمها) إذا سمح للبناء والتطوير الجشع بالكثافات المعتادة مما سيزيد في خنق القاهرة وحرمان مواطنيها من حقوقهم الإنسانية الأساسية في نمو الفراغات المفتوحة الخضراء جنبا إلى جنب مع النمو العمراني.

إذا كنا قد ركزنا فيما سبق على العديد من الأمثلة السلبية (ولا يزال هناك أضعاف أضعافها) إلا أن التناول الموضوعي لن يكتمل إلا بذكر بعض الأمثلة الإيجابية التي تمثل أضواء هامة وقوية وسط الظلمة العمرانية التي نعيشها. أولها الحديقة الثقافية بالسيدة زينب من تصميم د. عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم وثانيها حديقة الأزهر من تصميم د. ماهر ستينو ود. ليلى المصري مع آخرين. يعبر هذان المثالان عن مستوى راق من الإبداع على المقياس العالمي وليس فقط المحلي أو العربي. ففي الحالة الأولى استطاع المصمم أن يفجر طاقات من الإبداع مستوحاة من التراث المحيط خاصة مئذنة مسجد ابن طولون دون محاكاة وباستخدام مادة بناء صعبة هي الحجر، وفي محيط عمراني واجتماعي بائس لدرجة خلو عدة مدارس قريبة من أحواش للتلاميذ. في الحالة الثانية استطاع المصممون الجمع المبدع بين التشكيل الهندسي والعضوي عبر مناسيب متعددة أثرت التصميم وهي ناتجة أصلا مما كان آكواما من المهملات والنفايات. تم إنشاء الحديقة فوقها، فتمكنوا بذلك من تحويل بقعة قبح وتلوث إلى بقعة ساحرة الجمال يمتد الإحساس بالجمال فيها لما حولها من معالم ومآذن القاهرة التاريخية، حيث صممت الممرات لتصب بصريا نحوها. هناك أيضا محاولات وجهود جادة ومؤثرة مثل تطوير منطقة الدرب الأصفر وتحويل بعض شوارع وسط القاهرة للمشاة مع تصميم حدائقي لها وكذلك إضافة مصاطب مدرجة عند حديقة الأندلس على النيل، إلا أن كل هذه الأمثلة تعتبر الاستثناء على القاعدة العامة التي تجعل أحد أخبارنا المعتادة في أي مدينة قيام سيادة الدكتور اللواء المحافظ بتفقد بعض المناطق وتوجيه سيادته بإضافة صناديق ومتجر زهور تحت طريق علوي، مستمرا هو وغيره في تجاهل كافة التخصصات والطاقات المبدعة الموجودة والواجب تنميتها وتشغيلها بالأتعاب العادلة.

ترى إلى متى سنظل نحلم ونحلم بالقدوم الجديد لوطن الجمال والفن؟ ❁



※ ربما تجاوز المصريون القدماء كل حضارة أخرى في قدرتهم على تغيير جوهر مجتمعهم ودياناتهم، في الوقت الذي ادعوا فيه عدم إجراء أية تغييرات.

كانوا يرون أن التغيير مستحيل، فالحقيقة وُجدت لكل زمان، منذ الخلق، منذ «الزمن الأول» أو «الحدث الأول». إلا أن المصريين كانوا يقومون في واقع الأمر بتغييرات جوهرية ويخلقون قوالب جديدة أكثر تعقيداً وغير مفهومة من الناحية المنطقية بوضعهم الطبقة فوق الأخرى من المعتقدات والمدلولات والأسماء دون التخلص من أية تناقضات.

والهدف الأول من هذا الكتاب هو شق طريق يمكن السير فيه خلال تلك الكتلة المتشابكة الضخمة من المفاهيم والتغيرات وحدة الذهن والتوفيق بين المعتقدات المتعارضة والاندماجات والتناقضات والألغاز.

يضع الجزء الأول من «مصر، أصل الشجرة» الديانة المصرية والنظام السياسي والمجتمع داخل سياقات التاريخ القديم الخاصة بالديانة والميثولوجيا والتكنولوجيا والفن وعلم النفس وعلم الاجتماع وحركات الهجرة والجغرافيا، وهي سياقات يعود بعضها إلى فترة تصل إلى عام ٤٠٠٠ ق.م. كما يجرى بحث تثبيت المعتقد الديني داخل الحلول الإلهي وتعدد الآلهة، رغم وجود ولع شديد بالتغيير بدون تغيير، وانتشار السحر، وسلطات الفرعون الإله، ونقطة تحول الإنسان التي صورتها مصر القديمة في الكثير من المجالات اللاهوتية والسياسية والفنية والتقنية الأساسية منذ عصور مبكرة جداً. ويبحث المجلد الثاني كيف أدت تلك السياقات القديمة إلى نتائج محددة وإلى الحلول المصرية الأصيلة للمشاكل السياسية والمجتمعية والوجودية والميتافيزيقية، كما يبحث على نحو خاص وضع نظام كان فيه لكل إنسان في النهاية خمسة أرواح، والحل المتفائل لمشكلة الموت، ووضع قانون أخلاقي غامض. وقد كرست تلك الحلول والتسويغات المصرية على نحو يقوم على المفارقة دور أصل الشجرة الحقيقي والخيالي الذي قامت به مصر في تاريخ البشرية وما زالت تلك الأدوار مزدهرة في وقتنا الحاضر. وتجرى مقارنة الرؤية المصرية برؤى المجتمعات الدينية القديمة العظيمة الأخرى، وخاصة الرؤى السومرية والعبرانية والهندوسية والزرادشتية واليونانية والمسيحية المبكرة.

مقدمة كتاب:
مصر أصل الشجرة
تأليف: سيمسون نايوفتس
ترجمة: أحمد محمود
مكتبة الشروق الدولية
المجلس الأعلى للثقافة
(المشروع القومي للترجمة) ٢٠٠٦

وتَقيّم مكانة مصر في تاريخ الديانة إلى جانب معقولية التأثير الكبير (وإن لم يكن بالإمكان إثباته) في التطور نحو التوحيد والتأثيرات الشعائرية والميثولوجية على اليهودية والمسيحية والديانات اليونانية والرومانية (وأثر عكسي على الإلحاد).

إحدى أكثر الفترات كثافة من التغير الديني والسياسي والتقني والثقافي والاقتصادي بدأت في مصر حوالي عام ٣١٠٠ ق.م واستمرت حتى حوالي ٢٠٠٠ عام. وأصبحت مصر، إلى جانب سومر، مجتمعاً متعلماً مستقراً ومتقدماً في العصر البرونزي استوعب قيم العصر الحجري الحديث وتجاوزها. وبدأ عصر اقتصادات الفائض والمجتمعات المنظّمة والديانات المتكيفة مع قيم مجتمع الري والزراعة ذي المحاصيل الوفيرة. وحينذاك أصبحت مصر منطقة التنمية الأساسية، والطليعة، والمحرك، وروح البشرية، نتيجة لترسيخ نظامها الثابت منذ حوالي عام ٢٧٠٠ ق.م حتى بداية الانهيار في القرن الثاني عشر الميلادي.

كان الدين الإطار الأساسي للمجتمعات في تلك العصور، غير أن الدين لم يُستخدم قبل ذلك بهذا القدر من النجاح كواقع أساسي وكتبرير للحياة البشرية. ولم يحدث قبل ذلك أن كان نسق السحر الديني والميثولوجيا الدينية القائم على مفهوم حيوية المادة animistic perception الخاص بالحلول الإلهي immanence في الطبيعة على هذا القدر من الكمال والمعقولية. ولم يحدث قبل ذلك أن اختُرع مثل هذا الدين المُحكم وتلك الميثولوجيا الجامعة. ولم يحدث من قبل أن كانت تلك الحقائق المتعددة الخاصة بالكون والوجود على ذلك القدر من ربطها معاً بدهاء في نسق مقدس من التنوع والثنائية والنظام العتيق والانسجام يعاد خلقه بشكل يومي.

كان المصريون البراجماتيون يؤمنون إيماناً قوياً بأن السحر حقيقة، وليس معجزة، فقد كانوا يعتقدون أن السحر جزء من القوانين الإلهية وأنه يعبر عنه في الميثولوجيا الخاصة بهم (التي لم تكن بطبيعة الحال ميثولوجية بالمعنى الذي نعرفه لهذه الكلمة، بل وصفاً حقيقياً للكون وأصوله والإنسان والسلوك الصحيح الواجب تبنيه. ورغم ما كان عليه النسق المصري المعقد للسحر والإيمان بحيوية الطبيعة والميثولوجيا من الزيف والوهم، فقد وفر لهم أدوات فعالة لبناء الدين والدولة الأحدث والأكثر حيوية في ذلك الوقت.

لم يحدث من قبل أن تجمع ذلك الكم الهائل من الآلهة والإلهات على شكل حيوانات وبشر وتلك التي لها أجسام بشر ورءوس حيوانات في ذلك النسق الثوري المعقد والناشئ، وهو تعدد آلهة أصيل أو حقيقي يقوم على حاجات المجتمع الزراعي المستقر.

غيرت سومر ومن بعدها مصر مجرى التاريخ تغييراً جذرياً باختراع الكتابة، وبعد ذلك اخترعت مصر بالرموز الهيروغليفية ما هو بالتأكيد أكثر أشكال الكتابة جمالية في تاريخ البشرية. فقد كانت الكتابة عند المصريين لغة الآلهة السحرية.

ولم يحدث من قبل أن استُخدم الفن، وخاصة العمارة، بهذه الطريقة الثورية والمدهشة وواسعة الانتشار الخاصة بأغراض السحر والتلقين، باعتباره أداة من أدوات الدين، والمقابر على وجه الخصوص (التي كان يُنظر إليها على أنها مدخل إلى الحياة الآخرة). وتحققت الحلقة الأكثر إحكاماً وحميمية بين الفن والدين منذ العصر المجدليني[1] قبل ذلك باثني عشر ألف سنة في مصر. فقد وُضعت قوانين جديدة للجمال والمدلولات الفنية الدينية لرسم صورة مصطنعة لجوهر عالم مثالي وشعوب مثالية. ومنذ بناء أول هرم حوالي عام ٢٦٦٠ ق.م. تحققت ثورة عمارة الحجارة المنحوتة، مما مكّن العمارة المصرية من التفوق على البشرية لآلاف السنين، وكذلك من بناء معابد مازالت حتى وقتنا هذا أكبر معابد شيدها أي شعب من الشعوب.

تأسست أولى دول العالم ومحورها الأساسي المُلك الإلهي بحلول عام ٣١٠٠ ق.م. وبحلول عام ٢٦٠٠ ق.م أقيم أول نظام إداري وخدمة مدنية قومي مركزي في التاريخ في العاصمة منف. وتكيفت الكفاءة البراجماتية والتنظيم الذكي ونظام السحر المنتشر في كل مكان داخل كل ما يتسم بالمعقولية. ونُسجت الثيوقراطية والمجتمع الذي بُني على أساس تراتبي صارم والاعتقاد بأنهم شعب الآلهة الوحيد في نظام معقد نادراً ما كان يتحداه أحد. وبحلول عام ١٤٥٨ ق.م تقريباً أصبحت مصر أعظم قوة امبراطورية في العالم، حيث ظلت كذلك مدة تزيد على المائتي سنة حتى معركة قادش في عام ١٢٧٤ ق.م حيث ظلت قائمة على نحو غير ثابت لمدة ١٥٠ سنة أخرى باعتبارها قوة عظمى وظلت تحارب على فترات متفرقة للقيام بدور امبراطوري في آسيا إلى أن سحق قواتها الملك البابلي نبوخذ نصر الثاني في قرقميش على نهر الفرات عام ٦٠٥ ق.م.

لأول مرة في تاريخ الإنسان اقتُرح حل، أو وهم، فعال بدا معقولاً لمشكلة الموت. فقد اخترع المصريون «الحياة الثانية» وهي أن يعيش الإنسان حياته السعيدة بشكل أبدي في الحياة الآخرة. وكان هذا الحل بمثابة المقاربة الأكثر تفاؤلاً لقضية الموت التي اختُرعت حتى

تأسست أولى دول العالم ومحورها الأساسى المُلك الإلهى بحلول عام ٣١٠٠ ق.م. وبحلول عام ٢٦٠٠ ق.م أقيم أول نظام إدارى وخدمة مدنية قومى مركزى فى التاريخ فى العاصمة منف



سيمسون نايوفتس

ذلك الوقت. وقد أدت إلى أعظم جهد مادى وسحرى ودينى يقوم به الإنسان لضمان الحياة الأخرة. وبدأت الثورة فى مفاهيم الحياة الأخرة حوالى عام ٣١٠٠ ق.م ببناء المقابر الضخمة وأعقبها اختراعات حفظ الجثة. التحنيط. والمقابر الأهرام والنظام المعقد للأرواح المرافقة العديدة. فقد اخترع المصريون اعتقاداً عروعاً بأن الجثة يمكن حفظها وتبقى حية بعد الموت. وعلى مدى مئات السنين القليلة التالية يقدم الإله المخلص أوزيريس البعث ويخترع الحياة الأخرة الإيجابية. حيث كانت تلك الحياة الأخرة تمنح من الفرعون لكل من هو .مستعد. أى الذى يقدر على دفع ثمن الاستعدادات المعمارية والفنية والشعائرية والسحرية.

اعتباراً من عام ٢٣٠٠ ق.م كانت هناك محاولات لربط الأخلاق والدين ببعضهما. فقد بدأت تراود المصريين فكرة التحذير من أنه ما لم يتصرف المرء التصرف اللائق فى هذه الحياة فلن تكون له حياة أخرة. ومع ذلك فهم لم يقبلوا فعل الأساس الأخلاقى الصارم لهذه الحياة أو الحياة التالية وتشبثوا بالاعتماد على السحر، وما سمى بالسلوك المجتمعى الصحيح... والحيلة. ومع أن القوة الدافعة الأساسية لأول محكمة معروفة (وكانت تحكم بما إذا كان من حق الشخص الحصول على الحياة الأخرة أم لا) كانت سحرية وليست أخلاقية. فقد عقدت فى حوالى عام ٢١٨٠ ق.م.

بحلول عام ١٥٥٠ تقريباً، بلغت عبادة أمون ومفهومها الخاص بالتنوع والوحدة فى آن واحد. الجمع بين الالهة كافة باعتبارها جوانب لإله واحد. بينما يتم الإبقاء على وجود كل الالهة كافة. مستويات غير مسبوقة. ورغم ما فيها من لبس بين الوحدة والتنوع. رفضها المطلق لنبذ الرؤية المصرية الأساسية الخاصة بالكون باعتباره تنوعاً. فقد كانت تمثل رغم ذلك اتجاهاً توحيدياً وأدت بعد ذلك إلى اختراع التوحيد. فى الفترة القصيرة التى عاشها أول توحيد شمسى فى منتصف القرن الرابع عشر ق.م. ومع أن التوحيد الخاص بعبادة آتون لم يستمر إلا حوالى خمس عشرة سنة، فقد كان يمثل واحداً من أهم التغييرات التى أحدثها الإنسان وفترة من الفترات الأساسية فى تاريخ البشرية.

كان الجدل الدائم الذى ربط ديانة امون رع الشمسية وعبادة آتون وأفكار التوحيد الأصلى أو القديم أو الخفى أو الافتراضى فى مصر القديمة قائماً منذ القرن السابع عشر ق.م فيما يتعلق بالعلاقات المصرية العبرانية والقضية الأساسية الخاصة بأصول التوحيد. وأفكار التوحيد الأصلى أو القديم أو الخفى أو الافتراضى فى مصر هى فى الأساس أفكار مبالغ فيها. ولكن عبادة آتون كانت بحق أول عبادة توحيد، حتى وإن لم تكن عبادة توحيد أصيلة مكتملة النمو.

بعد عام ١٠٩٩ ق.م هوت عبادة آمون فى الشمولية والأصولية والتعصب الدينى. وبعد عام ٧٤٧ ق.م. وخاصةً بعد الغزو الفارسى لمصر فى عام ٥٢٥ ق.م، بلغت عبادة الحيوانات أوجها وأسفرت عن شكل من أكثر أشكال الديانة تطرفاً.

هناك جدل كبير يتعلق بتاريخ انتهاء مصر المصرية على نحو واضح. هل كان فى عام ٥٢٥ ق.م. مع أول غزو فارسى شديد المهانة؟ أم فى عام ٣٣٢ مع الغزو اليونانى وما تلاه من تأثير الفلسفة اليونانية؟ أم هو التاريخ التقليدى فى عام ٣٩٥ ق.م حين أصبحت مصر باعتبارها دولة مسيحية جزءاً من الإمبراطورية الرومانية؟ الأمر المؤكد هو أن القلب الأصيل للديانة المصرية والمجتمع المصرى كان قد مات قبل عام ٣٩٥ بزمن طويل.

الأمر المؤكد كذلك هو أنه بحلول القرن السادس ق.م على الأقل كانت مصر قد فقدت تماماً دورها الطليعى وكانت فى انحدار دينى وسياسى عميق. وتقدمت الشعوب الأخرى فى سعيها نحو الحلول والتسويغات الدينية والسياسية والدنيوية الأفضل والأوضح والأكثر براعة، فى حين تشبثت مصر بالدين السحرى وتخلفت عن الركب. ونجد أن العبرانيين بروحانيتهم الأثيرية وتوحيدهم الأصيل، والفرس بما لديهم من مصير أخروى نهائى للإنسان، والمسيحية بما فيها من نموذج للمحبة والعفو والمبادئ الأخلاقية التى تقوم على قدر أكبر من المساواة، واليونانيون بما لديهم من البحث الفلسفى العقلانى غير الميثولوجى والوضوح العلمى. قد حلقوا جميعهم عالياً. ولا يبدو أن أياً من تلك القفزات كان فى متناول مصر العقلى والعاطفى التقليدى الحيوى animistic.

الرأى المعتاد هو وجود القليل جداً من الأدلة التى تبين أن هناك تأثيراً مصرياً يتعدى تلك القفزات. ومن ناحية أخرى، كان المؤرخ اليونانى هيرودوت فى القرن الخامس ق.م الميلادى هو أول من افترض التأثير المصرى، وخاصة فى الديانة. فعلى امتداد القرون، وحتى وقتنا الراهن، بلغت هذه المدرسة الفكرية حد الولع المبالغ فيه بمصر، حيث تقدم النظريات المنافية للعقل التى تتراوح بين ربط مصر بما تسمى قارة أطلانطا المفقودة، والمعنى الخفى للأهرام، وتأكيد أن إخناتون

المؤسس المصري لأول ديانة توحيد هو في واقع الأمر موسى، وفكرة أن الحكمة المصرية كانت أصل الفلسفة والعلوم اليونانية، وهلم جرا.

سوف نبحث هذه الآراء كافة. غير أنه سوف يتم تبني فرضية أن هناك رأياً وسطاً معقولاً، وهو الطابع البديهي لدور التطور المستقل في القفزات التي حققتها شعوب كثيرة بعد المصريين، غير أنه كذلك ربما يكون تحقيق بعض تلك القفزات قد تم بالاستفادة من الميراث المصري وبرفضه، الأمر الذي لا يمكن إثباته رسمياً. ومهما كان ما حدث، في الواقع أو من خلال عملية إعادة بناء مشوهة لما كانت عليه مصر القديمة، فإن تطور الإنسان بصورة عامة قد تأثر تأثراً عميقاً وأثر تأثيراً عميقاً، ودفعت النتائج الإنسان بقوة للأمام وأدخلته في وهم شاعري هائل.

على مدى ما يزيد على ٣٠٠٠ سنة، منذ عام ٣١٠٠ ق.م إلى عام ٣٩٥ ميلادي، تولى حكم مصر أكثر من ٢٠٠ فرعون كان بينهم فراعنة من أصل ليبي وتخللتهم فترات من السيطرة الأجنبية أو الاحتلال، بما في ذلك ستة فراعنة من الهكسوس الآسيويين، وخمسة فراعنة نوبيين (كوشيون)، وملكان آشوريان وحكامهما العملاء من المصريين، وتسعة أباطرة فرس، وثلاثة ملوك يونانيين، و١٢ من البطالمة اليونانيين، و٤٢ من الأباطرة الرومانيين.

خليط غير عادي من الجديد والقديم والجميل، واستمرار السحر البدائي والغموض المتعمد، والمجتمع المصري المتميز الذاتي ولكنه شاعري بشكل غير عادي، وكذلك ديانته وسياسته وزراعته وتقنيته وصناعاته وكتابته وعمارته وفنونه. كانت مصر مجتمعاً عبثياً طليعياً ومجتمعاً محافظاً في الوقت ذاته. غير أنه لا شك في أنها كانت كذلك إحدى الدول الأكثر تفاؤلاً في تاريخ البشرية. إذ اخترع المصريون الحلول المتناقضة للكثير من قضايا الإنسان الأساسية وظلت تلك الحلول «صحيحة» أطول من حلول أي مجتمع آخر في التاريخ.

ومازال الإعجاب الذي لا ينقطع بما أنجزته مصر باستخدام الديانة السحرية حتى يومنا هذا، إلى جانب الرفض الشديد لما كانت تمثله من الناحية الدينية.

ولا يمكن إبراز اتساع التاريخ المصري مقروناً بادعائه الدوام اللاهوتي والسياسي (بينما كانت سمة مصر الدائمة هي التغيير دون الاعتراف



لأول مرة في تاريخ الإنسان اقترح حل، أو وهم، فعال بدا معقولاً لمشكلة الموت. فقد اخترع المصريون «الحياة الثانية» وهي أن يعيش الإنسان حياته السعيدة بشكل أبدي في الحياة الآخرة

بالتغيير) القدر الكافي من الإبراز، وقد مر اللاهوت والسياسة الداخلية والسياسة الخارجية بتغيير مستمر.

كانت نتيجة هذا الموقف متاهة شاسعة من المفاهيم والتناقضات. ورغم الوفرة غير العادية من الوثائق الجنجمية والأدب والآثار الفنية والمعمارية، فليست الحواجز التي تقف في سبيل الحد الأدنى من الفهم الواضح لمصر القديمة ليست ضخمة فحسب، بل لا يمكن تخطيها في كثير من الأحيان. وزاد الأمر تعقيداً نتيجة لظهور مصر الخيالية في أوروبا في القرن الخامس عشر والتأثيرات الغريبة الكثيرة التي أحدثها ذلك، ومازال يحدثها (وخاصة على الجماعات السرية الحديثة والديانات البديلة وعلى حركة المركزية الإفريقية).

أدت إعادة اكتشاف مصر الحقيقية، أو الأكثر حقيقية التي بدأت في أوائل القرن التاسع عشر إلى القضاء تدريجياً على الرؤى الخيالية والحمقاء الخاصة بمصر القديمة. ورغم ذلك تطرح عملية إعادة الاكتشاف وإعادة التفسير هذه سؤالاً مهماً مثل التفسيرات المتطرفة السابقة، وهو هل كانت مصر أصل شجرة البشرية؟

سوف نبحث كل تلك الآراء، بما في ذلك الآراء المتناقضة في كثير من الأحيان لكبار علماء المصريات والمؤرخين (وكبار المخبولين) في محاولة للاقتراب أكثر من جوهر مدلول مصر وتأثيرها. ونأمل أن تلقى هذه المحاولة الضوء بشكل واضح على الجمال الرائع والساحر والخيالي للقصة المصرية ولا تفسده. ونأمل أن يضاف شيء كذلك إلى متعة استكشاف الميراث المصري وإدراك وهج المجتمع المصري القديم، وهي تلك المتعة التي يبدو أنها لا تنفد أبداً.

من الناحية الواقعية، يصاحب هذا كله الإقرار بأن لا أحد، بما في ذلك أبرز علماء المصريات والمؤرخين، قد أدرك جوهر مصر القديمة ومعناها إدراكاً تاماً. ويبدو من غير المرجح أن يحقق أحد ذلك بطريقة مرضية. ويرفض علماء المصريات نظريات بعضهم البعض منذ منتصف القرن التاسع عشر، بل ومنذ القرن الخامس قبل الميلاد، إن نحن أضفنا إليهم النقد القاسي الذي تعرض له هيرودوت.

من المؤكد أنه من غير المرجح أن تكون لدينا صورة واضحة عن مصر كتلك التي لدينا عن بلاد اليونان القديمة. ولكن من الواضح أن لدينا صورة واقعية لمصر أكثر وضوحاً مما لدينا عن إسرائيل القديمة، حتى ولو كان لدينا فهم أفضل لكيفية تفكير العبرانيين وشعورهم. ومن غير المرجح أن نكتشف إطاراً مترابطاً لمعنى مصر، لسبب بسيط وهو أنه ربما لم يكن هناك وجود لذلك الإطار، أو أنه كان من التعقيد والتنوع بحيث لا يمكن إدراكه، كشأن إطارنا الحديث.

حقق علماء المصريات والمؤرخون نتائج رائعة بحق، غير أن سعيهم لبناء معنى كان مخيباً للآمال في النهاية. وقليلون هم علماء المصريات الذين يقدمون ما يشبه الرؤية الشاملة الواضحة لمصر. وفتح بعض علماء المصريات المحدثين أرضاً جديدة بمحاولتهم بيان أن العدد الضخم من طبقات المعاني والسياقات والآلهة المدمجة، والتناقضات الواضحة والمربكة في الديانة المصرية، كان يمثل طريقة مصرية خاصة لإدراك الواقع تتسم بالتعدد، بيد أنها مترابطة فيما بينها. ومع ذلك تظل هذه الرؤية غير كافية لحل مشكلة المعنى الجوهري للديانة المصرية. وقد أخذت في الاعتبار إلى حد كبير الرؤية المقابلة القائلة بأن إحدى سمات الديانة المصرية - كما هو حال الديانات كافة - هي التشوش والتناقض.

بدأت خلال الثلاثين سنة الأخيرة على أقل تقدير مرحلة جديدة من علم المصريات، إذ أصبح بإمكان قطاع عريض من الجمهور الاطلاع على قدر ضخم من الفن والعمارة في مواقعه الأصلية وداخل المتاحف، كما هو الحال بالنسبة للنصوص الأولية والنقوش في كل الميادين التي ترجمت ترجمة جيدة. وبالطبع هناك اكتشافات رائعة لا تزال مرجحة. ولكن يمكن الآن للباحثين والكُتّاب والصحفيين الأكفاء، وليس علماء المصريات فحسب، أن يبحروا في المتاهة المصرية غير العادية ويكافحوا من أجل العثور على نوع من المعنى المترابط، أو اكتشاف أنه لا وجود له. ومع أن الباب الذي فتحه ذلك للهواة الذين يقاربون الأمر مقاربة غير عقلانية، والتقارير الإعلامية السطحية والمثيرة، فمن المرجح أن هذا سيكون له في آخر الأمر نتائج إيجابية. وربما سار بنا كذلك في النهاية بضع خطوات إلى ما وراء البحث الأكاديمي المتكرر عن الاكتشاف العظيم والتفسير العظيم الخاص الذي يقوم به علماء المصريات ويتسم بالتعجل وبكونه مصطنعاً، وهو ما يبدو في بعض الأحيان مرتبطاً بالبحث عن المجد والشهرة أكثر من ارتباطه بالبحث عن المعرفة.

لست عالم مصريات محترفاً، وإن

كافحت كي أشق طريقي في المتاهة المصرية لسنوات طوال كثيرة. فأنا صحفي وكاتب ومتخصص في أنظمة المعتقدات الدينية، وأشارك أناساً كثيرين ولعهم بفهم مصر وتقديرها، وقد حاولت القيام بذلك مستخدماً الوسائل الكثيرة المتاحة حالياً للجمهور العام.

يتحمل هذا المشروع الأوصاف المحايدة للديانة والسحر والفن والأدب والمجتمع والتاريخ المصري، وكذلك تحليلاً وتأويلاً ضخماً، أتعشم أن يكون خلاقاً، والمنهج المتبع هو الاستفادة من أفضل الأبحاث المتاحة دون نبذ الآراء الصريحة في انشقاقها وخروجها على جماعة العلماء، وأن أكون واقعياً ودقيقاً واضحاً بقدر الإمكان، ويقتضي هذا المنهج بالضرورة استخدام نفس المعايير التي قد تستخدم لوصف وتحليل أية حضارة تاريخية أو أية سلسلة من الأحداث في تاريخ البشرية. كما يقتضي ضمناً قبول أن الديانة كانت العامل الأساسي في مصر القديمة، كما هو الحال في سائر المجتمعات القديمة، ورفض مفهوم أن الموضوعات ذات الطابع الديني «بقرات مقدسة» أو محرّمات taboo تقتضي ما يزيد على القدر العادي من الاحترام.

هناك بعض الاعتبارات العملية الأخيرة، فقد بات تقليدياً الإشارة إلى آلهة وإلهات مصر القديمة ومدنها بالشكل الذي أعاد به اليونانيون تسميتها بعد فتح الإسكندر مصر في عام ٣٣٢ ق.م، كما أعيد تسمية المدن المصرية القديمة كذلك بالعربية بعد الفتح العربي في عام ٦٤٢ الميلادي، وأدى استخدام الأسماء اليونانية إلى ضياع الشعور بما كانت عليه مصر القديمة، ولكن استخدام الأسماء المصرية القديمة (التي يألفها عدد قليل من الناس) وحدها يؤدي كذلك إلى الخلط. وليست هناك طريقة سهلة للتعامل مع هذا الأمر، وربما كان النظام الأقل خلطاً أو صعوبة، والطريقة التي تحافظ على بعض الشعور بمصر القديمة، على الأقل عند الإشارة إلى الأسماء لأول مرة، هي استخدام الأسماء الأكثر شهرة للإله أو الإلهة، مع إضافة اسمه أو اسمها المصري حين يكون مختلفاً إلى حد كبير، واستخدام الأسماء المصرية واليونانية للمواقع على نفس المنوال.

هناك كذلك خلط في التواريخ الخاصة بمعظم الأحداث في مصر القديمة، وربما تكون الاختلافات كبيرة، وهو ما يتوقف على المصدر، ولابد من التأكيد على عدم وجود شيء اسمه التاريخ الدقيق في التاريخ المصري القديم، خاصة فيما يتعلق بالتواريخ المتبقة ما قبل ٣٠٠٠ ق.م وحتى ١٥٠٠ ق.م. والتواريخ المستخدمة في هذا الكتاب اختيرت من تحليل مصادر كثيرة: أي من حسابات علماء المصريات المحدثين، والأعمال الفنية، والمؤلفين القدامى من مصريين وغير مصريين، ثم جرت مراجعتها على الأحداث في الدول المجاورة، وأدى هذا في معظم الحالات إلى تبني التواريخ المستخدمة بصورة عامة في المتحف البريطاني ومعهد الدراسات الشرقية بجامعة شيكاغو.

إلى أن قسم الكاهن والمؤرخ المصري الذي تأثر باليونانيين مانيتون (ح. ٣٠٠ ق.م)(٢) الأسر الملكية المصرية إلى ٣٠ أسرة، كان المصريون أنفسهم يحسبون في قوائم ملوكهم فقط باستخدام عدد السنين التي يقضيها الفراعنة المتعاقبون في الحكم، ابتداءً من الآلهة التي حكمت مصر والأرض قبل الفراعنة الآلهة. وبالإضافة إلى أسرات مانيتون الثلاثين التي يمكن التحقق منها بصورة أو بأخرى، قسم علماء المصريات التاريخ المصري تقسيماً تعسفياً إلى ما لا يقل عن ثماني فترات مميزة عن بعضها بوضوح وثلاثة عصور تسمى بالانتقالية، وليس متاحاً الآن إطار أكثر من ذلك ترابطاً أو أدنى منه خلطاً على أقل تقدير.

كما أنه لا وجود لشيء مثل الترجمة الوحيدة والصحيحة لمعنى الكثير من المصطلحات الدينية واليومية المصرية، ويعني عدم وجود الحروف اللينة في اللغة المصرية المكتوبة أنه لا يمكننا إنتاج نطق صحيح ووحيد للكثير من الأسماء والمصطلحات المصرية، وخاصة الأكثر قدماً، ومع ذلك فلابد من الاستخدام الموسع للنطق كي نترك على الأقل شيئاً مما قد يكون الصوت والرمز اللغوي للغة المصرية القديمة.

هوامش

(١) الفترة الثقافية الأخيرة من العصر الحجري القديم في أوروبا الغربية وقد اشتهرت بفنها، استمرت هذه الفترة من عام ١٩٠٠٠ ق.م إلى عام ١٠٠٠٠ ق.م، والموقع النمطي لتلك الفترة هو المأوى الصخري المعروف باسم لامادلين La Madeleine في جنوب غربي فرنسا. (المترجم)

(٢) الحرف (ح) الذي يسبق هو من الآن اختصار لكلمة «حوالي». (المترجم)

كتاب الزاوية



رسالة في التسامح

المجتمع والقوانين

إن أي مجتمع، سواء كان حراً أو هزيلاً في تكوينه، وسواء كان مجتمعاً من الفلاسفة ينشد العلم، أو مجتمعاً من التجار يسعى إلى التجارة، أو مجتمعاً من العاطلين لقضاء وقت الفراغ والحديث والحوار، أقول إن أية كنيسة أو شركة لا يمكن أن تقوم لها قائمة وتكون متماسكة دون أن تتفكك فوراً إلا إذا كانت محكومة بقانون وكان أعضاؤها ملتزمين بنظام معين يحدد مكان الاجتماع وزمانه، كما يحدد قواعد قبول الأعضاء وفصلهم، وكذلك تحديد المسئولين عن العمل وتنظيم مسار العمل وما شابه ذلك، كل هذه الأمور لا يمكن تجاهلها، ولكن حيث إن انضمام مجموعة من الأفراد إلى مجتمع الكنيسة، هو فعل حر وتلقائي خالص، يصبح حق سن القوانين من اختصاص المجتمع، أو على أقل تقدير، من اختصاص هؤلاء الذين فوضهم المجتمع بالإجماع لينوبوا عنه في ممارسة هذا الحق.

وقد يعترض البعض بدعوى أن مثل هذا المجتمع لا يمكن أن يكون كنيسة حقة إلا في حالة أسقف يتمتع بسلطة حاكمة يستمدها من الرسل ويتوارثها عبر سلسلة متصلة حتى يومنا هذا.

إلى هؤلاء أقول، أولاً: بينوا لي المرسوم الذي صاغه السيد المسيح ليفرض هذا القانون على الكنيسة، وأرجو ألا يتهمني أحد بالمروق إذا طالبته بإعلان صيغة هذا المرسوم بوضوح وجلاء؛ لأن الوعد الذي قاله السيد المسيح لنا هو «أينما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، هناك سأكون بينهم» (إنجيل متى ١٨: ٢٠) يبدو أنه يومئ إلى الضد من ذلك.

دبي: قرطبة الجديدة

محمد بن راشد آل مكتوم



كثيرون تناولوا هذا الكتاب الذي أصبح موضوعًا للعديد من الأعمدة الصحفية ومقالات لكتاب كبار. وكان طبيعيًا أن يتطلع القارئ الذي هو مهتم أصلاً بـ «لغز دبي» إلى معرفة ما بين دفتي هذا الكتاب.

«وجهات نظر» اختارت أن تضع أمام قارئها بعضًا من صفحاته.

وجهات نظر

يوجد شيء في دبي أشعر به وأنا أسير أو أسوق سيارتي في شوارعها وحدي في كثير من الأوقات، لكن لا أستطيع لمسه لمس اليد أو التعبير عنه بوضوح. إنه مثل شفافية الفجر أو أطياف الليل. ربما قلت إنه «روح دبي». إذا سئلت ما الذي أعنيه لربما قلت إنه مزيج من روح أهلها وروح المدينة.

عندما يبتسم الإنسان لنفسه فمن السهل أن يبتسم للآخرين. هكذا هم أهل دبي. أول طريق الابتسامة انتزاع الطاقة السلبية من صدور الناس واقتلاع اليأس والإحباط. هذا يحدث عندما يؤدي الإنسان عملاً مجدياً يحمل إليه الفرح والافتخار. إذا حدث ذلك فسترتفع معنوياته وسيكون لطيفًا مع نفسه ومع الآخرين وسيضيف إلى عطلة الأسبوع كل أيام عمله.

من يعش في دبي يظل في دبي. حتى عندما يترك البعض دبي إلى مدينة أخرى فإن قسماً منه يظل في دبي لذا كثيرون يعودون. أسمع قصصاً عن أشخاص ذهبوا إلى كندا وأوروبا وأمريكا ثم عادوا بعد سنة أو اثنتين وأولادهم أسبق منهم في الرجوع. البعض بدأ معنا بداية متواضعة وارتقى إلى العالمية في الأعمال والاستثمار واشترى الشركات الكبيرة، والبعض اكتسب في دبي خبرات عالية مطلوبة في دول أخرى فقبل عروضًا مغرية ومناصب عالية ومع ذلك أمنوا إدارة استثماراتهم في الخارج وتركوا مناصبهم العالية هناك وعادوا.

لماذا يا ترى؟

يوجد ود في دبي، وألفة. يوجد تسامح يحترمه الجميع وتقاليد يحترمها الجميع. يوجد احترام للذات والآخرين. يوجد اتزان وامتياز وحضارة.

يستطيع المرء أن يسير في شوارع دبي وحاراتها في أي وقت يشاء. إذا التفت السائر خلفه فلعله يريد رؤية الأنوار البعيدة في أفق المدينة، أو البحث عن وجه يعرفه لكن ليس للتأكد من أن نشالاً أو سارقًا سيغافله كما يحدث في بعض شوارع عواصم الدنيا. البعض يعود إلى دبي لهذا السبب. يوجد أمان في هذه المدينة.

قرطبة كانت هكذا.

توجد شوارع نظيفة وعمارات جميلة وحدائق يقارب تنظيمها الكمال. لا نقول للناس ماذا يلبسون لكن عندما يكون الداخل جميلاً فإن المظهر يماشيه. هناك أناقة واعتناء بالمظهر والسلوك عند من يقدرون الامتياز.

كثيرون زاروا دبي ثم عادوا إليها واستقروا - بالآلاف، ولكل منهم قصة. أحدهم طبيب أسنان ألماني درس في هارفارد وكان يحاضر في جامعة برلين. ثم جاء إلى دبي سائحاً فأعجبته الحياة فيها فعاد إليها واستقر. متى جاءها سائحاً؟ في أغسطس! تصوروا! في أغسطس. وماذا ترك وراءه؟ ألمانيا وجامعة برلين.

توجد بيئة حياة متميزة في دبي لا يجدها المرء إلا في المدن السياحية المتميزة. يوجد تغيير دائم في دبي لأن الامتياز لا يعرف الجمود. توجد مبادرة. توجد رغبة في ابتكار الجديد من كل شيء. توجد حركة دائبة في الليل والنهار لكن يوجد ارتياح. توجد ضغوط العمل المعتادة لأن الجميع يستيقظ ويبدأ السباق لكن يوجد ترفيه متميز بعد ذلك.

تحدثنا كثيراً عن الإنتاجية والأداء والفعالية والتطوير لكننا لا نطلب من أحد فوق طاقته ولا نريد أن يعمل أحد فوق طاقته أو على حساب أسرته. نريد أن يعطي مقابل ما يأخذ وعندما يعطي فوق ذلك سيأخذ فوق ما يأخذه. نريد التعامل مع الناس بعدل وإنصاف وحضارة.

نريده بعد ذلك أن يحقق التوازن في حياته. أن يعطي العمل حقه وأن يعطي أسرته ونفسه حقهما لأن أفضل وقت يمر على الإنسان هو الوقت الذي يقضيه مع أسرته. نريده أن يستمتع هو وأسرته بالحياة ويرفه عن أسرته وعن نفسه جيداً وإلا لن يكون مستعداً لاستئناف السباق في صباح اليوم التالي.

للصغار مكانة كبيرة في دبي لأن لهم مكاناً كبيراً في قلوبنا نحن العرب لكن الامتياز الخاص بهم ليس صغيراً. إنه الامتياز نفسه للكبار لأن الامتياز لا يعرف السن ولا العنصرية. الامتياز للجميع في جميع الأوقات والحالات. الامتياز ليس في الصناعة والتجارة بل في الخدمات كذلك. يجب أن تكون الخدمة ذات مستوى مرتفع تليق بمقدمها ومتلقيها.

يوجد مكان في أماكن العمل في دبي للمرأة في دبي. توجد لها مكانة. المرأة ليست نصف المجتمع بل أم المجتمع لذا مكانتها خاصة لأنها اشتركت في سباقنا الكبير وفازت بجدارتها وليس بالترضية. تستطيع أن تقود الفريق وتدير حياة أطفالها وشركتها وتنجز وتصنع شباب المستقبل وشاباته والثروة وفرص العمل للآخرين وتركب الخيل وتسابق الرجال وتفوز. المرأة في قرطبة كانت هكذا. كانت رسيس تخرج مع الخليفة عبدالرحمن الناصر على ظهر جوادها وهي تلبس قلنسوة وتتقلد سيفاً وتشق معه شوارع قرطبة حتى مدينة الزهراء. لبنى كانت كاتبة الخليفة الحكم بن عبدالرحمن ومزنة كاتبة الناصر لدين الله «وفي ظل هذا المجتمع» كما يقول أحد الكتاب، «كانت المرأة الأندلسية واسعة النفوذ تتمتع بقسط كبير من الحرية».

دبي مدينة الانتقاء والخيارات. يستطيع ساكنها اختيار أسلوب الحياة الذي يرتاح إليه ونمط الترفيه الذي يروق له. العمل في مدن العمل المعروفة.. عمل، لكن العمل في مدينة سياحية متعة. لهذا استقطبنا في دبي دفقاً من المواهب المتميزة التي لا تجدها مجتمعة في مكان واحد في أي مدينة في الدنيا.

بعض هؤلاء مغتربون عرب. منذ خمسين سنة ونحن نشكو من هجرة العقل العربي والمال العربي إلى الغرب. ماذا فعلنا لوقف هذه الظاهرة الخطرة؟ زدنا جرعة الشكوى وشتمنا الغرب جيداً لأنه كيان شرير يسرق مقدرات الأمم ثم يسرق عقول أبنائها.

الغرب ليس السبب يا عرب. عندما

رؤيتي
التحديات في سباق التميز
محمد بن راشد آل مكتوم
بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر
دبي: مطبعة الإمارات، ٢٠٠٦

مع إطلالة كل صباح فى أفريقيا يستيقظ الغزال مدركاً أن عليه أن يسابق أسرع الأسود عدواً وإلا كان مصيره الهلاك. ومع إطلالة كل صباح فى أفريقيا يستيقظ الأسد مدركاً أن عليه أن يعدو أسرع من أبطأ غزال وإلا أهلكه الجوع. لا يهم إن كنت أسداً أو غزالاً فمع إشراقة كل صباح يتعين عليك أن تعدو أسرع من غيرك حتى تحقق النجاح

يعود المغترب إلى وطنه الأم لقضاء إجازة مع أهله فإنه لا يحترق المطار إلا وهو يطحن أسنانه ندماً لأنه فكر فى المجىء. الطوابير بلا نهاية والانتظار بالساعة والاثنتين والحر شديد وهذا ينظر إليه بريبة كأنه متهم، والآخر يطرح أسئلة لا مبرر لها بينما المغترب يحاول أن ينظر يميناً وشمالاً ليهرب بخجله بعيداً عن عيون أولاده وزوجته. إذا كانت البوابة هكذا فكيف البيت؟ لا أحد يهتم ولا أحد يبتسم ولا أحد يساعد ولا أحد يقول: أهلاً بكم.

أهلاً وسهلاً ومرحباً بكم فى دبى أيها السادة المغتربون العرب. قلنا هذا لكثيرين عادوا وسنقولها لكثيرين آخرين وسنستقطب العقول العربية المهاجرة التى تريد المجىء والاستقرار ثم سنتمنى للباقين دوام النجاح. بعض هؤلاء رغبوا لأولادهم نشأة عربية لكنهم يريدون مستويات من التعليم والصحة والخدمات تضاهى الموجودة فى أوروبا وأمريكا. عندنا كل هذا.

البعض الآخر يريد عائداً جيداً على استثماراته. العائد على الاستثمارات فى دبى جيد جداً ونحن لا نؤمم ولا نصادر ولا نعتدى على أموال الناس ولا نتهم من يحقق الأرباح نتيجة عمله الصحيح بسرقة قوت الشعب فأهلاً وسهلاً ومرحباً بالمال العربى المهاجر.

آخرون من الهند ولبنان وباكستان والولايات المتحدة وسوريا ومصر وفرنسا وغيرهم ينتمون إلى أكثر من ١٥٠ جنسية يقولون أشياء مشابهة ويضيفون إلى ما يقوله كثيرون آخرون من أنهم اندمجوا فى مجتمع دبى بسرعة. أعتقد أن هذا طبيعى لأن دبى مدينة بلا غربة. دبى مدينة بلا هامش. لا أحد فيها يعيش فى هامشها مكتئباً. لذا الكآبة شعور لا تعرفه دبى.

دبى مدينة عربية الحضارة عالمية التطلع والمفهوم والامتياز. قرطبة كانت هكذا. عدد الجامعات فى حاضرة الخلافة الأموية الثانية كان أقل بقليل من عدد الجامعات فى كل باقى بلدان أوروبا لكن كان فى جامعاتها امتياز لذا جاءها أوروبيون كثيرون تقلدوا بعد دراستهم المناصب العالية وأصبح بعضهم باباوات. تجار من أوروبا وآسيا وأفريقيا نشطوا فى أسواق تلك المدينة التى كانت تضم أكثر من مليون نسمة. كان فيهم المسلم والمسيحى واليهودى. العصر الذهبى الذى عرفه اليهود فى تاريخهم القديم كان مع العرب فى الأندلس. فبرز من بينهم الفلاسفة والعلماء والأطباء وأصحاب المهن الرفيعة.

هذه صفة أخرى من صفات الامتياز. إنها احترام أديان الآخرين ومعتقداتهم لكى يحترم الآخرون ديننا ومعتقداتنا لكن الاحترام ليس عطية بل اكتساب. كيف نقنع الآخرين بسماحة الإسلام وبعضنا لا يعرف السماحة؟ كيف نقنعهم بعدالة الإسلام ونحن نمارس الظلم؟ كيف نقنعهم بأنه دين حق ونحن نتعامل بالباطل؟ الله يقول: (لا إكراه فى الدين) فبأى حق نريد أن نقسر الآخرين على ديننا؟ إن المسئولية التى تقع على عاتقنا تفرض علينا أن نقدم للآخرين صورة جميلة عن ديننا من خلال معاملتنا وتعايشنا الإيجابى معهم فى أمن وسلام وتفاعل لتحقيق مقتضيات التنمية التجارية والإنسانية معاً.

الامتياز لا يعرف التفرقة السيئة أو العرقية لأن إنسانيته الجامعة فوق ما يفرق البشر. الجميع يعيشون بسلام والكل يريدون أن يعملوا وينتجوا ويربحوا فى بيئة تتساوى فيها الفرص والحقوق والواجبات. لذا كانت المحافظة على السلام والأمن مسئولية الجميع وأهم أركان استمرار الإنتاج وحماية المصالح والتعاون والتعايش بكل أنواعه: تعايش الديانات، تعايش الاختلاف، تعايش القيم، تعايش المفاهيم وهكذا.

أعظم ما فى الحضارة العربية الأندلسية ليس قصر الحمراء أو مسجد قرطبة الكبير أو مدينة الزهراء أو قصر إشبيلية بل لأنها قدمت للإنسانية النموذج الفريد الذى عرفه العالم حتى الآن على إمكان تعايش الحضارات والأديان وتعاون الجميع لصنع الامتياز.

ماذا حل محل المؤسسة العلمية فى قرطبة؟ مؤسسة محاكم التفتيش. أطول مؤسسة صنعها الإنسان عمراً. ماذا حل محل الثقافة والأدب فى قرطبة؟ إحراق المؤلفات وحبس من يكتشفه عمال محاكم التفتيش مكباً على كتاب. ماذا حل محل التعايش فى قرطبة؟ العنصرية. معظم حضارات العالم الجديد وقعت ضحية هذه العنصرية لأن الإسبان لم يروا فى تنوع الحضارة البشرية آنذاك واحداً من أجمل صفات الإنسانية بل عدواً لا رحمة له ولا شفقة.

التنوع هو الذى يعطى الحضارات مذاقها المتميز. التنوع الكبير الموجود فى دبى هو أحد أسرار سحر دبى. وقرطبة. هذه الخلطة فى مكان آخر يمكن أن تكون شيئاً مختلفاً تماماً. نحن أيضاً بعد ألف عام من زوال الخلافة فى حاضرة الأندلس نقدم نموذجاً متجدداً على إمكان تعايش الحضارات والأديان والتنوع والاختلاف وتعاون الجميع لصنع الامتياز فى كل شىء.

من يتحدث اليوم عن صراع الحضارات، وعن العداوة بين الإسلام والغرب، ويزعم أن الغرب لا يستطيع التعايش مع الإسلام وأننا نمجد الموت ولا نمجد الحياة فإنه لم يزر دبى ولا يعرف تاريخ قرطبة أو تاريخ كل حواضر العرب. كلهم تعايشوا مع الأديان كلها ونحن أيضاً نفعل الشىء نفسه ونقدم البرهان مرة أخرى على أن العيش فى النهاية ما هو إلا التعايش الذى يدعو إليه الدين الإسلامى وتزهو به صفات حضارتنا ※

الإدارة والقيادة

※※ يقول ابن خلدون: «اعلم أن مصلحة الرعية فى السلطان ليست فى ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم». هذا يتطلب من القائد الرفق بمن يقودهم والنظر لهم فى معاشهم وتيسير أمورهم والتأكد من أن الإدارة المكلفة بهذه المهام تؤدى واجباتها على الوجه الأكمل فإخفاقها فى ذلك إخفاق له وضعف خدماتها إضعاف لموقعه لأن العواقب ترتد إليه وعليه.

....

....

الـصـلاح الإدارى

يقول الله تعالى: ﴿قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين﴾. القوى الأمين فى زمننا هو الموظف المتميز الناجح الكفء الفعال الملتزم ذو الأمانة والسلوك الأخلاقى الحميد. إنه الموظف الذى يبحث عنه القادة ومديرو المؤسسات وأصحاب الشركات وأرباب العمل. الأمانة طريق النجاح، والإدارة قدوة فإذا صلحت الإدارة اقتدى بها الموظفون ونبذوا زميلهم الطالح والفاسد حتى قبل أن تقصيه الإدارة. وإذا طلحت فهى فاسدة مفسدة.

أحد أهم أسباب ضعف الاستثمار الأجنبى هو فساد القطاع الحكومى ونحن نقدم فرصاً استثمارية مميزة وسمعتنا فى هذا المجال عالية ولن نسمح لأحد أن يسىء إلينا مهما تكن الأسباب. الفساد الإدارى فى الإمارات نحن منه براء. لا نريده ولا نتحمله ولا مكان له فى قلوبنا وإدارتنا ولا شفاعة ولا تفهم ولا رحمة لمن يستخدمه طريقاً شريراً لكسب الثروة بغير حق، وبناء التحالفات وخدمة المحسوبيات وكسب الود والنفوذ.

هناك شىء آخر تفعله السمكة الفاسدة غير نشر الأمراض وتلويث الهواء النقى برائحة عفونتها. إنها تنشر الفساد فى السمك الآخر. لذا لا مكان لها عندنا. يجب استئصالها فوراً وإحالتها إلى القضاء لتنال العقاب الذى تستحقه. لا أحد فوق القانون. لكن إن لم يخش البعض القوانين فليخش الله عز وجل، وليتعظ بما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده».

....

....

التقدم والتخلف

إن لم تكن فى الطليعة فأنت فى الخلف. إن لم تكن فى المقدمة فأنت تتنازل عن مكانك الطبيعى لصالح منافس آخر ربما كان أقل منك مقدرة واستعداداً وإبداعاً. إن كنت دخلت السباق ولم تفز فى المرة الأولى فلا بأس. هذا ليس فشلاً بل كبوة. وجميعنا يعرف أن لكل جواد كبوة. الفشل الحقيقى فى رأيى ليس أن تقع على الأرض لكن أن تظل على الأرض عندما يطلب منك الوقوف. والفشل الأكبر هو ألا تريد أن تقف مرة أخرى. إن كانت كبوة فعليك دراسة

منذ خمسين سنة ونحن نشكو من هجرة العقل، الغرب ليس السبب يا عرب.
عندما يعود المغترب إلى وطنه الأم لقضاء إجازة مع أهله فإنه لا يخترق المطار إلا وهو يطحن أسنانه ندما لأنه فكر في المجيء. الطوابير بلا نهاية والانتظار بالساعة والاثنتين والحر شديد وهذا ينظر إليه بريبة كأنه متهم. والآخـــر يطـرح أسـئلة لا مبرر لها

أسبابها واكتشاف مكامن الخطأ وتصحيح الوضع والعودة إلى السباق بأسرع وقت ممكن وفي عينيك طموح الفوز. هذا إن كنت تريد الفوز، وإن لم تشأ أن تكون في المقدمة لسبب ما فأنت في الواقع تعترف لنفسك وللآخرين بأنك لست أهلا لهذه الصدارة وحان الوقت لتتويج فارس جديد والقبول بنتائج الرجولة خلف الأمم العداءة.

❋ ❋ ❋

معظم الحضارات التي عرفها التاريخ لم تعمر طويلا ولم تترك بصماتها المستديمة في المسيرة الإنسانية لكن البعض يصبح متميزا. متى يحدث ذلك؟ عندما تستوعب أمة بعينها الحضارات الأسبق ثم تعبر الجسور القديمة إلى آفاق جديدة من التطوير والتميز. ومتى؟ عندما يتحول شعب بكامله إلى فريق عمل واحد. نحن اليوم في الإمارات هكذا، ونحن اليوم في دبي هكذا.

ومتى أيضا؟ عندما يرحم الله شعبا فيرسل فيه قيادة متميزة واعية تطلق عقال الحرية والتميز والإبداع والتطوير لدى المتميزين والمبدعين والمطورين. نحن اليوم في الإمارات هكذا.

هذه هي عموما معادلة صنع التطور والحضارة وسرها الكبير. خمسون سنة من الإبداع والتميز المكثفين يمكن أن تدفع أمة بأسرها ألف عام.

❋ ❋ ❋

إذا فقدت الأمم العادية ريادتها فإن استعادتها تكون مثل صعود الكسيح الجبال. حتى لو لم ينجح البرتغاليون في قصم ظهر القوة العربية التجارية البحرية، فإن العرب كانوا سيخسرون الحرب التجارية لأنهم خسروا رهان الريادة. الشراع المثلث كان حاسما في وقته، ثم عندما استخدمته السفن الإسبانية والبرتغالية مطورا للوصول إلى المستعمرات الإسبانية والبرتغالية في العالم الجديد لكنه لم يعد يعني شيئا بعد اختراع القوة البخارية ثم المحركات، وبات شيئا ينتمي إلى الماضي ورمزا للتخلف. وعندما خسر العرب الحرب التجارية بدأوا يخسرون الحروب الأخرى ثم استقلالهم وعادوا إلى حال التقليد والتبعية لأن «المغلوب» كما يقول ابن خلدون: «مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده».

....

....

الاقتصاد الجديد

بعضنا يقفل الباب على نفسه ويغلق النوافذ ويسدل الستائر ثم يطفئ النور ويفتح لنا يديه ويسأل في ظلام دامس: أين هي العولمة؟ لا أرى شيئا. هذه من السلبيات التي يجب أن نقتلعها من عقولنا ونطرحها أرضا. القعود في العتمة لن تجعل العولمة تختفي فهي آتية شئنا أم أبينا. في العولمة ضرر ونفع فلنأخذ الصالح منها ونترك الطالح بهدف أساسي هو تقليص الفجوة الكبيرة بيننا وبين الدول الصناعية.

العولمة هي بيئة التعامل الدولي الذي سيسود في المستقبل، ولنا الآن مرتكزات اقتصادية وإنتاجية واتصالية وتقنية متميزة. لا يوجد خطر علينا في عالمية التوجه والسباق فالإسلام عالمي في التوجه والرسالة، والحضارة العربية عالمية التوجه والتطبيق، ورؤيتنا لدبي عالمية في المضمون والامتياز والمنافسة.

....

....

التنمية والتفاؤل

ما الذي يوجد في دبي ولا يوجد عند غيرها؟ البحر؟ كل دول الخليج تطل على البحر. الشواطئ الرملية؟ هذه عند الجميع، ومثلها الصحراء. الطقس العليل؟ لا شيء في الطبيعة التي أحبها أقرب إلى نفسي من نسمات ريح باردة وقت الغروب، والإمارات بحق من المشاتي المثالية في العالم لكنها لا تنفرد باعتدال الطقس في الشتاء ولا بقسوته في الصيف.

الطقس والصحراء والشواطئ الرملية والبحر لا تصنع التنمية. من يصنعها؟ الناس. ❋

❋ ❋ لو قلنا للعاقل المتزن قبل ١٥ سنة إننا نفكر بتطوير السياحة في دبي لكان «طاح على ظهره من الضحك» كما نقول في الخليج. دبي الآن تستقبل نحو ستة ملايين سائح في العالم وقلنا إننا نخطط لرفع العدد إلى ١٥ مليون سائح بحلول عام ٢٠١٠ لكننا لم نسمع ضحكا. لماذا؟ لأن الناس يعرفون أننا إذا قلنا إننا سنفعل شيئا فسنفعله بإذن الله لذا تراهم صامتين ينتظرون أن نقول لهم كيف سنحقق ذلك.

❋ في العالم اليوم أربعة مبان يمكن أحيانا رؤيتها من القمر الأول هو سور الصين العظيم والثاني سد هوفر الذي استكملت أمريكا بناءه عام ١٩٣٦. لو قلنا للناس عام ١٩٧٧ إننا نريد أن ننضم إلى الصين وأمريكا ونبني شيئا يراه الإنسان من القمر لربما قالوا: احلموا يا عرب. لا يوجد أرخص من الكلام سوى الأحلام. في عام ١٩٧٩ استكملت دبي بناء ميناء جبل علي الذي يضم ٦٧ رصيفا وانضم إلى سور الصين العظيم وسد هوفر، وسينضم إلى هذه المباني الثلاثة أكبر مشروع إسكاني وسياحي في العالم هو مشروع جزر النخلة.

❋ بعض الناس لم يتوقع فقط فشلنا في مشروع تأسيس مدينة دبي للإنترنت والتكنولوجيا والإعلام بل استكثر علينا مجرد التفكير فيه: «أنتم عرب متخلفون لا عندكم إنترنت ولا تكنولوجيا ولستم مقرا إعلاميا وتريدون أن تبنوا مدينة بحالها للإنترنت والتكنولوجيا والإعلام؟ هذه مخاطرة ما بعدها مخاطرة». أعرف أنها مخاطرة وكان ردي جاهزا عندما قلت لهم في حفل افتتاح المدينة في ٢٨ أكتوبر ٢٠٠٠: أكبر مخاطرة هي ألا يأخذ الإنسان أي مخاطرة. البعض الآخر لم ير بين التكنولوجيا والإنترنت من جهة والإعلام من جهة أخرى التكامل الذي رأيناه منذ بداية التفكير في إنشاء المدينة. ولم ير أيضا التكامل الذي رأيناه بين الإعلام وحرية الكلمة.

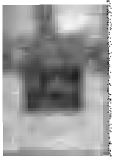
من كان منا المصيب ومن كان المخطئ في النهاية؟ عندما طرحت مشروع تأسيس المدينة وجهت الدعوة إلى عدد من أكبر شركات التقنية في العالم للاشتراك في مشروعنا. كل هذه الشركات موجودة اليوم في المدينة المعنية بالإنترنت إلى جانب عشرات الشركات الأخرى. لو أننا لم نأخذ المخاطرة لما وصل عدد الشركات في قطاعي التقنية والإعلام إلى أكثر من ٧٠٠ شركة ولما جعلنا الإمارات من أهم مراكز الإنترنت والتكنولوجيا والإعلام في الشرق الأوسط، ولما تمتع الإعلام بحقه في العمل بحرية بعيدا عن الرقابة.

هناك أكثر من تريليون دولار من الأموال العربية المستثمرة في أمريكا وأوروبا ونعتقد أن مركز دبي المالي سيوفر الأقنية المناسبة التي تسهم في عودة جزء من هذه الأموال وتطوير الخدمات المصرفية الإسلامية. كما نريد دعم هذا المركز من خلال تطوير سوق دبي المالي لكي يصبح السوق الإقليمي الأول للأوراق المالية والسندات والأدوات المالية الأخرى، وأحد أهم مراكز توفير رأس المال لتحقيق النمو بما في ذلك تمويل الشركات العاملة والشركات الناشئة. ❋

تهتم «وجهات نظر» بتعريف قرائها بجديد المكتبة العربية والعالمية، وتشكر الناشرين والكُتّاب والمؤلفين الذين يساعدونها فى ذلك. وتدعو قراءها لإرسال مراجعاتهم النقدية لما يرونه من إصدارات.

جدة أم الرخا والشدة

ثريا التركى
أبو بكر باقادر
آمال طنطاوى
القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦، ٤٤٣ صفحة



جدة هى عروس البحر الأحمر، مدينة كوزموبوليتانية بامتياز، تضم عشرات الجنسيات. بعضها أقام فيها بشكل نهائى منذ عدة عقود، وبعضها جاء بحثًا عن الرزق والإقامة المؤقتة.

هذا الكتاب يبحث فى التحولات التى شهدتها المدينة اجتماعيا واقتصاديا عبر أسرتين تضمان عدة أجيال.

ويشير الكتاب إلى أن التحولات فى مدينة جدة بدأت منذ سبعينيات القرن الماضى، بدخول السعودية مرحلة التنمية الشاملة، والاهتمام بالمدن الكبرى ومنها مدينة جدة التى صارت منطقة جذب سكانى.

وبدأ سكان جدة الذين هم خليط من أجناس مختلفة سعيهم للتعايش والاندماج، وعرفت المدينة على نطاق واسع مرحلة الانتقال من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النووية.

وبزغت مساحة خاصة لكل ما هو فردى، وساهمت التحولات الاقتصادية العالمية فى تنمية هذه النزعة التى ألقت بظلالها على الأسرة.

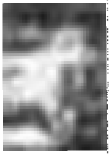
ثم كانت أزمة غزو العراق للكويت بداية لمرحلة نوعية جديدة، إذ انسحبت الدولة بصورة أكبر من الحياة الاقتصادية، وضبط الإنفاق الحكومى بدرجة واضحة، وعرف الشباب البطالة على نطاق واسع، وهو مازاد أعداد العاطلين وقلص فرص الزواج، وانتشرت ثقافة الديون بعد أن افتقد الأفراد الحماية التى كانت توفرها لهم العائلة.

وبدرجة ما انعكست هذه التغيرات على أحوال المرأة داخل الأسرة، وبدا أن ثمة تناقضا لا تخطئه عين بين الثقافة التقليدية والضوابط التى تفرضها العادات القبلية، وطموح المرأة إلى دور أكثر فاعلية.

ومازال الجدل بين الرؤيتين مستمرا، تتساوى فيه فرص المكسب والخسارة على الجانبين. ومازالت التحولات تترى على عروس البحر الأحمر.

الاغتراب الثقافى للذات العربية

حازم خيرى
القاهرة: دار العالم الثالث، ٢٠٠٦، ١٠٤ صفحات



يعانى المجتمع العربى اغترابا، ويعانى المواطن العربى اغترابا، غير أن أقسى أشكال هذا الاغتراب وأعمقه تأثيرا، ليس ذات الناتج عن مبارحة المكان الذى تربى فيه الشخص وعاش، إنما الذى يستشعره الإنسان وهو بين أهله ومحبيه، ونعنى به الاغتراب الثقافى، وهذا النوع من الاغتراب بالذات هو الذى يركز عليه المؤلف، ولا يرى مكانا منه سوى بثورة ثقافية، وبحسب قوله فإنها ليست تجديفا فى مقدسات ولا شطحا فيما ليس من ورائه نفع.. وإنما تثمين لذلك القبس الإلهى الذى أودعه الله فى أجسادنا وهو العقل، فإعمال العقل طريق المعرفة، ومن لا يعمل عقله لا يمكنه أن ينقد شيئا، لأنه مغترب وسيظل على اغتراب.

السبيل الأكثر فعالية كما يراه المؤلف هو تثوير تعاطى الذات العربية الإسلامية، لتصبح فاعلة، لديها القدرة على توظيف القبس الإلهى الساكن فيها، وتحقيق الاستفادة القصوى من الزخم الأيديولوجى للإسلام بإعمال العقل بكامل طاقته وقدراته النقدية التفاعلية.

أربعة فصول يتناول فيها المؤلف هذه الفكرة، إضافة إلى فصل تمهيدى يعرض للمفاهيم الأساسية للدراسة: من هم العرب، مفهوم الثقافة، مفهوم الاغتراب، ثم يتتبع فى الفصل الأول لحظات ميلاد الاغتراب الثقافى فى الإسلام وفى اللغة وفى العادات والتقاليد والثقافات الفرعية، ثم يدرس فى مبحثين القائمين على الاغتراب بين العرب وغيرهم. ويخصص الفصل الثالث لآليات تكريس الاغتراب الثقافى، ومنها ما يسميه مؤسسات العنف ويعنى بها الجيش وميليشيا الأحزاب الحاكمة والمخابرات، ثم المؤسسات التعليمية والإعلامية والدينية.

ويعرض فى الفصل الأخير لطريقتين فى التفاعل مع الاغتراب الثقافى، إحداهما تسعى للانخراط فيه والأخرى تحاول أن تقهره.

الـرد بالكتـابة

النظرية والتطبيق فى أدب المستعمرات القديمة
ترجمة: شهرت العالم
بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٦، ٤٠٧ صفحات



أسفرت التجربة الاستعمارية وردود المراحل اللاحقة وتحدياتها عن ظهور كتابة جديدة باللغة الإنجليزية، وهى كتابة قوية ومتنوعة، فيها استنباط وإبداع، فيها تحد للمعايير السائدة فى الأدب والثقافة. ولقد أفضت هذه الكتب إلى ترسيخ نمط خاص من الكتابة عرفت بأنها ما بعد كولونيالية فى ثقافات بلدان مختلفة مثل الهند وأستراليا وأفريقيا وكندا.

يثير هذا الكتاب نقاشا حول العلاقات القائمة بين أنماط الكتابة ما بعد الكولونيالية وحول العوامل المؤثرة فى لغتها وفى أساليب نصوصها. وهو يوضح كيف تُشكل هذه النصوص نقدا راديكاليا للفرضيات التى تقوم عليها رؤى المركزية الأوروبية فى اللغة والأدب.

وهو لهذا يعد من أهم ما صدر من التحاليل المتصلة بالكتابة فى المرحلة ما بعد الكولونيالية فى علاقتها بكبرى القضايا الفكرية.

مشروع الوحدة العربية ما العمل؟

سعدون حمادى
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، ١٧١ صفحة

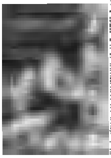


يقدم الدكتور سعدون حمادى مقاربة لمسألة الوحدة العربية برؤية جديدة، وهو إذ يؤكد أولوية هذه المسألة كقضية قومية يجدد طرح السؤال المحفز: ما العمل؟ ويرى أن التمسك بالقومية العربية وبمشروع الوحدة هو الآن فى ذروة الضرورة أكثر من أى وقت مضى، ويدعو إلى عدم الاستسلام لحالة التجزئة، ويشدد على أن اتحاد الأمة فى كيان قومى «هو الثورة الحقيقية ومفتاح النهضة والتقدم».

وبقدر ما يتضمن الكتاب إضافات نوعية نابعة من التأمل والتجربة فإنه يتميز بمنهج مقارن للإفادة من تجارب الآخرين، وبمراجعة نقدية للتجارب العربية، ويركز استنادا إلى ذلك على أهمية المدخل الاقتصادى فى السعى إلى تحقيق الوحدة، ويميز بين الوحدة كقضية قومية وبين نظام دول الوحدة كقضية سياسية، فضلا عن شئون عديدة غير ذلك يتناولها بالتمحيص والنقد.

الأغنية الشعبية

على الشناوى
القاهرة: المؤلف، ٢٠٠٦، ١٩٢ صفحة



تبدو الأغنية الشعبية هى الأقرب للوجدان الشعبى، هى من الناس وللناس، وعلى الرغم من التقدير الذى يحظى به مطرب الأغانى العاطفية، يبقى للمطرب الشعبى مكانته المستحقة بين جماهير تردد كلماته فى الأفراح والمناسبات، وهذا ما دفع كل المطربين الكبار غير الشعبيين إلى أن يغنوا فى مراحل معينة من حياتهم أغنيات شعبية: أم كلثوم غنت الفوازير من كلمات بيرم التونسى، كما غنت «الحب كده» التى يمكن اعتبارها أيضا أغنية شعبية، عبدالحليم حافظ غنى «على حسب وداد قلبى» و«أنا كل ما أقول التوبه»، وغنى محمد فوزى «تعب الهوا قلبى» و«شحات الغرام»، وغنت نجاة «أما براوة»، وفايزة أحمد «ياما القمر على الباب» وغنت وردة «يا نخلتين فى العلالى» و«وحشتونى».

هذا الكتاب يرصد المطربين الشعبيين، أى من تسجل أمام خانة المهنة فى بطاقة نقابة الموسيقيين «مطرب شعبى»، راصدا تطور الأغنية الشعبية منذ عبدالغنى السيد ومحمد عبدالمطلب وشفيق جلال ومحمد قنديل وكارم محمود ومحمد رشدى، وصولا إلى أحمد عدوية وحسن الأسمر وكتكوت الأمير، وانتهاء بحكيم وريكو وشعبان عبدالرحيم.

والملاحظة الأساسية التى يمكن استنتاجها من مسيرة الغناء الشعبى هو هذا الارتباط الشرطى بين صعود وهبوط

هذا الغناء، بمسيرة الوطن رقياً وانهياراً. ففي أعقاب النكسة وفي مرحلة الانفتاح ظهر نوع من الغناء لا يهتم كثيرا بالمعنى والدلالات كان نجمه الأول بلا منازع هو الفنان أحمد عدوية، واستطاع نجوم هذه الفترة أن يوجدوا لهم مواقع في سوق الغناء وأن يجذبوا جمهوراً لبضاعتهم برغم الرفض الرسمي لوجودهم. وظهر نوع من الغناء يسميه المؤلف الغناء السحري، نجومه مؤدون مجهولون وتجار لا علاقة لهم بالفن وغرف تسجيلات تحت بير السلم. وانتشرت بسرعة البرق نوعية من الغناء هابطة ولا تراعي أي قدر من الذوق، وهي النوعية التي عرفت بأغاني الميكروباص أو غناء المساطيل.

ويؤرخ بأغنية عدوية «السح الدح امبو» لمسيرة الغناء الشعبي. فقد كان شيئا قبلها وانتقل إلى حال آخر بعدها، وتحول عدوية إلى مدرسة لها عشرات المريدين والتلامذة.

كثيرون من مطربي الأغنية الشعبية ظهروا في شارع محمد علي وآخرون ظهروا في حي باب الشعرية، ولم يكن متاحاً لمطرب ينتمي إلى منطقة معينة أن يمد نفوذه إلى منطقة مطرب آخر، هذه بعض حكايات يرويها المؤلف عن الطرب الشعبي، راصداً مسيرة عشرات من مطربي هذا اللون الغنائي الأوسع انتشاراً والأعمق تأثيراً.

※

في نشأة اللغة
من إشارة اليد إلى نطق الفم
مايكل كورباليس
ترجمة: محمود ماجد عمر
الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، ٢٠٠٦



يقع الكتاب في تسعة فصول يتناول من خلالها المؤلف تطور اللغة.. ففي الفصل الأول، «ما اللغة»، يقدم للغة باعتبارها من أهم الإنجازات البشرية بما تتضمنه من نظام معقد من القواعد. وفي الفصل الثاني «هل للحيوانات لغة؟»، يتساءل الكاتب ما إذا كانت للحيوانات القدرة على تعلم اللغة، مدرجاً لعدد من التجارب في هذا المجال.

في الفصل الثالث «في البدء كانت الإشارة»، يعود المؤلف إلى أصل اللغة: الإشارة. بينما يناقش الفصل الرابع «قياما على أقدامنا» التغيرات الجسمانية التي أدت في النهاية إلى ظهور الإنسان الحديث.

أما الفصل الخامس «الصيرورة إلى الإنسان» فيبين كيف أن ظهور جنس الهومو كان مقدمة لسلوك إنساني أرقى يتضمن صنع الأدوات والهجرة، رغم أن اللغة في ذلك الحين كانت ماتزال إشارية. ويتناول المؤلف في الفصل السادس «اللغات الإشارية» وهي ليست تلك المقصورة على الصم، بل يبين لنا الكتاب أن بعض الشعوب والقبائل قد ابتدعت لغاتها الإشاريه كنوع من اللغة المشتركة للتواصل.

«كله كلام» هو عنوان الفصل السابع من الكتاب، ومن خلاله يعود بنا المؤلف إلى ما قبل تاريخ اللغة المنطوقة، محاولا تتبع التغيرات الفيزيقية في تطور الإنسانيات التي حولتنا من مشيرين غير مروضين إلى متحدثين وادعين. وفي الفصل الثامن «لماذا تميل إلى جانب واحد» يبين علاقة الجانب الأيسر من المخ باللغة، بالإضافة إلى النظريات الجينية في نوع استخدام اليد.

في الفصل التاسع والأخير «من اليد إلى الفم»، يشير الكاتب إلى أن ظهور اللغة في حد ذاته لم يكن هو الذي أعطى الدفعة للانفجار التطوري الذي جعل حياتنا مختلفة إلى هذا الحد عن حياة القردة العليا، وإنما الذي أعطى هذه الدفعة هو بالأحرى اختراع الكلام المستقل.

※

سافو شاعرة الحب والجمال عند اليونان
عبدالغفار مكاوي
القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦، ١٨٩ صفحة



ولدت الشاعرة «سافو» بين نهايات القرن السابع قبل الميلاد والقرن السادس قبل الميلاد، وازدهرت شاعريتها في مرحلة أفول حضارات سابقة عليها وبزوغ الحضارة اليونانية، وتميز شعرها بالعاطفة والرومانسية والغنائية. كان كثير منه في الحب، لكنه ليس الحب بمعناه المعتاد، أي حب الرجل والمرأة، انما حب الحياة والقيم الجميلة والصداقة، وفي كثير من الأحيان كانت تنفعل وتتعذب لما يعذب الآخرين ويؤرقهم، كما نرى في قصيدتها عن أخيها الذي جاء إلى دلتا مصر وأحب فتاة مصرية وتعذب في حبها. أو في بعض الأبيات التي يبدو فيها حنين جارف لابنتها الصغيرة، ونصائحها إليها.

وقد عاشت سافو سنوات طوالا في ظل اضطرابات داخلية وعواصف سياسية بين المتنازعين على السلطة في اليونان، إلا أن ذلك لا يظهر في شعرها بصورة كبيرة، وقد أرجع كثيرون من دارسي شعرها ذلك إلى طبيعتها الأنثوية ونزعتها الإنسانية الخالصة. وقد عثر في عام ١٩٣٩ على أول قصيدة ذات طبيعة سياسية في شعر سافو وقد تعرضت للنفي بين عامي ٦٠٣ و٥٩٥ قبل الميلاد، وكانت آنذاك في سن الرابعة عشرة تقريباً. وحين عادت بدأت رسالة نبيلة هي تعليم الفتيات من البيوت الكريمة الفنون الجميلة، وفنون الرقص والغناء والعزف وآداب اللياقة والأناقة، وفي كثير من قصائدها تتبدى مشاعرها الرقيقة والعاطفة الجياشة التي حكمت علاقاتها بالفتيات اللاتي درسن في معهدها، إلى حد أن بعض النقاد وصفها بالشذوذ. وتناول آخرون بإسهاب علاقاتها المتعددة مع الرجال. ولم يخل موتها كذلك من تصورات متباينه يصل بعضها إلى حد الأساطير، فقد قال بعض المؤرخين إنها ماتت منتحرة إثر قصة حب فاشلة.

تميز شعر سافو بالبساطة، وحمل كثيراً من روح الأغنية الشعبية، ومنها أغاني الزفاف التي كانت تنشدها في حفلات زفاف تلميذاتها وهن يتأهبن لحياة زوجية جديدة، وإلى الآن ماتزال شعر سافو مادة للشعراء والنقاد والدارسين، لما تميز به من صدق العاطفة وبساطة وحساسية مرهفة.

※

نحو تطوير التشريع الإسلامي
عبدالله النعيم
القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٦، ٢٢٢صفحة

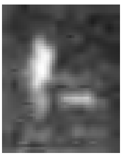


تبدو الفكرة التي يقدمها المؤلف هنا غريبة ومناقضة للسائد حول فكرة الدولة الإسلامية وماهيتها، ما يقوله المؤلف هو أن الإقرار بعلمانية الدولة ضروري لالتزام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية، فالدولة على مدى التاريخ الإسلامي - بحسب المؤلف - كانت دائما علمانية، والدولة في الدول التي تزعم أنها تحكم بشريعة الإسلام مثل السعودية وإيران وباكستان هي علمانية، والقانون الذي تطبقه هو قانون علماني قائم على الإرادة السياسية للدول، حتى عندما يستمد بعض أحكامه عن الفقه الإسلامي، وهو بالضرورة رأي وفهم بشري للشريعة الإسلامية، لكنها مع ذلك مقصرة في علمانيتها، فالعلمانية كما يراها ليست معاداة الدين أو إقصاءه عن الحياة العامة ولا عن السياسة، فالدين له دوره المؤثر في جميع المجتمعات الإنسانية، العلمانية تعني الفصل بين الدين والدولة، ويطرح المؤلف هنا تمييزاً دقيقاً بين الدولة والسياسة، فالدولة هي المؤسسات التي ترعى الأمن وترعى حقوق ومصالح المواطنين، أما السياسة فهي نتاج عمل الأحزاب والجماعات التي تسعى لمصلحة لتنفيذ سياساتها، ويصر المؤلف على هذا التمييز الدقيق بين الدولة والسياسة، لأن كل من يستولي على السلطة سواء بوسائل ديمقراطية أو قمعية، إنما يسعى إلى تحقيق رؤيته هو في مسار عمل تلك المؤسسات. وتأسيسا على هذه الرؤية، يدعو المؤلف إلى حياد الدولة تجاه الدين، وأن تنأى مؤسسات الدولة عن مناصرة أو معاداة أي معتقدات دينية أو غير دينية. كأن تعادي السلطة في السعودية مثلاً، كل من لا يتبنى الفهم الوهابي للمذهب الحنبلي، أو أن تعادي إيران غير الشيعة بداخليا، لأن السلطة في كلتا الدولتين، تتبنى فهماً خاصاً للإسلام لا تقبل سواه، وخلافات السلطة على هذا النحو هي في حقيقتها خلافات سياسية وليست دينية، وإن كانت الدولة تضفي صفة الإسلامية على الخلافات من هذا النوع لتكسبها قداسة لا تستحقها.

بهذا المعنى يرفض المؤلف الخطاب الإسلامي السياسي ويصر على أن أصحاب هذا الخطاب هم طلاب سلطة في الأساس، ويرى أن المصلحة الحقيقية للمسلمين هي في إرساء قواعد الديمقراطية والحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان، وهذه الثلاثية كما يراها المؤلف متداخلة بصورة كبيرة وهو يعالج القضايا التي تخصه في الكتاب من منظور ديني وثقافي إسلامي، يختلف بالضرورة عن الخطاب السياسي الإسلامي الذي يدعو إلى إقصائه من حياة المسلمين، برغم ادعائه أنه يطالب بإقامة حكم إسلامي أو دولة إسلامية، وهذا الإقصاء لن يتحقق إلا بضمان الحريات العامة وإقامة الديمقراطية والحكم الدستوري وصيانه حقوق الإنسان.

※

رئاسية ٢٠٠٥
مجموعة من المؤلفين
بيروت - دمشق: شركة التقدم العربي والدار الوطنية الجديدة، ٢٠٠٦، ٢٦١صفحة



يتناول الكتاب المرحلة التي تلت رحيل رئيس السلطة الفلسطينية ياسر عرفات في نوفمبر ٢٠٠٤، ويعرض في الفصل الأول لمعركة انتخابات الرئاسة الفلسطينية التي أتت بمحمود عباس (أبو

مارن)، ويشير هذا الفصل إلى أن النتائج التي حققتها عباس لم توفر له تفويضا سياسيا تاما، أي أنه كان يتوجب عليه أن يقيم وزنا لباقي القوى والتيارات السياسية وأن يشكل حكومة وحدة وطنية تضم مختلف ألوان الطيف السياسي.

ويعرض الفصل الثاني مؤتمر الحوار الوطني الفلسطيني الثالث الذي عقد في القاهرة وصدر عنه بيان القاهرة. ويتضمن القرارات التي وافق عليها المجتمعون وبينها إعلان التهدئة وصياغة قوانين جديدة للانتخابات البلدية وفق قاعدة التمثيل السينماتي. ويتناول الفصل الثالث وثيقة جنيف وأهم ما جاء فيها من بنود بعد سنتين من توقيعها، ومصير هذه البنود. وتخلص دراسة الوثيقة إلى أن الموقف الفلسطيني المتماسك هو الأقدر على إقناع الشارع الإسرائيلي باستحالة الوصول إلى تسوية عبر العنف.

ويركز الفصل الرابع على قضايا اللاجئين وحق العودة، بما في ذلك تنظيم قضايا السلاح، كما يعرض لحركة اللاجئين الفلسطينيين في محطاتها المختلفة، ويلاحظ أن حركة اللاجئين امتدت داخل إسرائيل وخارجها، وأنها لعبت دورا مهما في مواجهة مشاريع إسقاط حق العودة لصالح التوطين وإعادة التهجير.

ويعطي الفصل الخامس اهتماما أكبر لتعديل قانون الانتخابات التشريعية والتجاذبات التي شهدتها الساحة الفلسطينية في هذا السياق مع المجلس التشريعي.

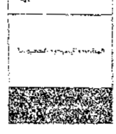
ويتناول الفصل السادس القانون رقم ١٠ لسنة ٢٠٠٥ الخاص بانتخابات مجالس الهيئات المحلية، وهو القانون الذي اعتمد مبدأ التمثيل النسبي الكامل على مستوى المجلس المحلي الواحد استجابة للمصلحة الوطنية وتطوير النظام السياسي الفلسطيني، ويؤكد الفصل الأخير على ضرورة الإصلاح والتغيير، ويجيب على مجموعة من الأسئلة التي تتناول الجوانب المختلفة لمسألة إعادة تشكيل المجلس الوطني الفلسطيني.

❊

المناهضة اليهودية للصهيونية

ياكوف م. رابكن

بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، ٢٥٢ صفحة



وصف البروفيسور نعوم تشومسكي، المفكر الأمريكي البارز، كتاب رابكن هذا بأنه «مثير للاهتمام للغاية وذو قيمة عالية».

ولا تزال كتابات رابكن عن التاريخ اليهودي والصهيونية تثير جدالاً واسعا في الدوائر اليهودية الكندية والغربية عموما، وكذلك في إسرائيل، بسبب معارضته المبنية على أبحاثه التاريخية واللاهوتية للحركة الصهيونية والفكر الصهيوني وسياسات دولة إسرائيل. وهو يعتنق وجهة نظر عبر عنها في هذا الكتاب تقول: «إن الصهيونية ودولة إسرائيل يشكلان تمزقًا في التاريخ اليهودي.. لأن الصهيونية حركة سياسية ترمي إلى تحويل الهوية اليهودية العابرة للقوميات إلى هوية سياسية قومية (أمة)».

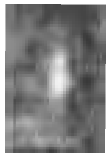
ولد ياكوف رابكن في سان بطرسبورغ (روسيا) في عام ١٩٤٥. غادر روسيا في أوائل عقد السبعينيات من القرن الماضي. يعيش في مونتريال (كندا) منذ عام ١٩٧٣ حيث يشغل منصب أستاذ التاريخ في جامعة مونتريال. وتتناول أبحاثه: العلوم والحضارات والعلاقات الدولية، والعلوم والتكنولوجيا في التاريخ الروسي، واليهود في العلوم الحديثة.

❊

وجوه وأحداث

فاروق عبد القادر

القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ٣٥٩ صفحة



يحمل الكتاب عنوانًا ثانيًا ألا وهو «من أوراق الزمن الرخو».

قبل ذلك قدم الناقد الكبير أوراقًا من الرماد والجمر وأوراقًا من الرفض والقبول وأوراقًا من «حقبة التسعينيات». لكنه هنا يحدثنا عن الزمن الرخو من خلال وجوه هذا الزمن وأحداثه. وكلاهما أثر وتأثر في علاقة تبادلية واضحة، يحضر مثلاً المفكر والمؤرخ طارق البشري صاحب الرؤى العميقة والتحليلات الموضوعية التي لا يغيب عنها ضمير القاضي أبدًا. ولعل المعنيين بالتاريخ المصري الحديث يحتفظون في أرفف مكتباتهم «الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢»، و«المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»، و«الديمقراطية ونظام ثورة يوليو ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠»، وهو الكتاب الذي يحظى بقراءة فاحصة دقيقة من المؤلف، تضيف إلى ما كتبه البشري وتنير بعضًا من جوانبه.

يحضر أيضًا خالد محيي الدين في مناسبة الاحتفاء ببلوغه الثمانين، وبينها يسترجع المؤلف كتاب محيي الدين «الآن أتكلم» والذي يعتبره أصدق شهادة عن ثورة يوليو يقدمها واحد من صناعها وأبنائها. باقة ورد ثانية يقدمها المؤلف للدكتور عبد العظيم أنيس لبلوغه الثمانين كذلك، وأنيس هو عالم الرياضيات والمفكر اليساري البارز الذي كان كتابه في الثقافة المصرية بالاشتراك مع محمود أمين العالم، إحدى العلامات البارزة في النصف الثاني من هذا القرن (١٩٥٥). ويقرأ عبد القادر مذكرات أنيس وسيرته بمحبة واضحة وتقدير كبير، ويطل أيضًا وجه المناضل والمحامي اليهودي المصري شحاتة هارون، والذي ظل على يهوديته، كما بقي شديد الاعتزاز بمصريته ونضاله في صفوف اليسار المصري بوصفه عضوا باللجنة المركزية لحزب التجمع.

إلى ذلك تحضر شخوص بعضها من أبرز مواقع المسئولية والتأثير، يتتبع المؤلف ما يراه في مسلكها من عوار، ويوجه إليها سهام نقده اللاذع، فاروق حسني وسمير سرحان وعادل إمام على وجه الخصوص.

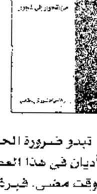
في القسم الثاني من الكتاب يقدم المؤلف قراءة نقدية لروايات كتبتها مبدعات عربيات: من الجزائر أحلام مستغانمي وفضيلة فاروق، ومن فلسطين سحر خليفة وحنان الشيخ ومن مصر نجوى شعبان وفوزية أسعد، ومن العراق هدية حسين ونهى الداخي، ومن الأردن سمية خريس، ومن سوريا هيفاء بيطار، ومن السودان ليلى أبو العلا. وفي القسم الثالث مطالعات لكتب حديثة أدبية وفكرية.

❊

المسيحية والإسلام

ثروت قادسي

القاهرة: دار البستاني، ٢٠٠٦، ١٥٩ صفحة



تبدو ضرورة الحوار بين الحضارات والأديان في هذا العصر أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى. فبرغم ما حققته ثورة الاتصالات من تقريب بين الشعوب والثقافات والحضارات، فإن التمايزات على أساس ديني أو عرقي صارت أيضا أكثر من أي وقت مضى، وربما يكون ما أشار إليه هنتنجتون في صراع الحضارات هو التعبير الأكثر دلالة ومباشرة عن هذا العالم الجديد.

المؤلف ترك مصر منذ أربعين عاما مهاجراً إلى ألمانيا، وإن كانت قد بقيت له ذكريات عن حالة التآلف التي عاشها المصريون مسلمين وأقباطًا على أرض مصر، فقد راعه بعض ما يجري من حوادث إرهابية أو تطرف هنا أو هناك. وهو في كتابه يؤصل لفكرة الحوار ومعناه ودلالاته في القرآن الكريم والكتاب المقدس، وكيف أن الحوار مطلوب ومهم، ليس فقط لتوضيح ما غمض من أمور العقيدة على الجانبين، وإنما لبيان أن الاختلافات في جوهرها إنما تخص أشكال العبادة وطقوسها، وأن ما تدعو إليه الكتب المقدسة هو إجمالاً لا يتناقض ولا يتنافر. وأن الحوار بين المسلمين والمسيحيين سيحقق نتائج أفضل، إذ ينطلق الطرفان من خلفية ثقافية وحضارية واحدة ويتكلمان لغة واحدة، وتحثهما التعاليم الدينية على المجادلة بالتي هي أحسن.

❊

الإسلام والدولة بين الوصل والفصل

سالم القمودي

بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٦، ٢٢٤ صفحة



هذه واحدة من الإشكاليات التي لم يتوقف الجدل بشأنها طوال تاريخ المسلمين. ونعني بها العلاقة بين الدين والدولة، وتتوزع الرؤى حول هذه الإشكالية في ثلاثة اتجاهات: فصل تام بين الدين والدولة على غرار ما جرى في الغرب، ووصل تام يرهن السياسة بآلياتها وتوجهاتها للنص الديني، وأخيرًا اتجاه يبحث عن وفاق يبدو تلفيقيا في بعض الأحيان.

المؤلف لا ينفي العلاقة بين الدين والسياسة، لكنه يضعها في إطارها الصحيح، فالإسلام عنده دين وليس سياسة، لكنه دين يؤسس للسياسة، أي أنه يضع لها الأحكام والقيم والمعايير التي تحقق المساواة والعدل بين الأفراد ويقيم أسس المجتمع السياسي، وهو ما تحقق في صورته المثلى في دولة المدينة، هذا لا يعني وجود حكومة أو خلافة دينية، لكنه يعني وجود حكومة لمجتمع مسلم غايتها تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، ولذا يرى المؤلف أن أي محاولة لإبعاد الدين عن الحياة العامة للمجتمع المسلم هي محاولة لا معنى لها، كما أن المحاولة للزج بالدين في السياسة في كل كبيرة وصغيرة وكيفما اتفق هي أيضًا لا معنى لها، وفي هذا الإطار يميز المؤلف بين مستوى الآلية ومستوى المضمون، فالمستوى الأول يتشكل من المؤسسات الديمقراطية ومن الهيئات السياسية الشعبية الجماهيرية ومن مؤسسات

السلطة، وهو مستوى يرتبط بالتطور التاريخي بأكثر مما يرتبط بالنص الديني. أما المستوى الثاني فهو الذي يراعي انسجام الأفكار التي تتبناها الدولة في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتشريع مع مقاصد الدين ومبادئه، والخلط بين هذين المستويين كما يرى المؤلف هو الذي يؤدي إلى احتدام الجدل حول العلاقة بين الدين والدولة.

فالسلطة أو السيادة المطلقة هي حق إلهي لا يجوز أن يحوزه بشر. والقرآن لم ينص على شكل الحكم وأدواته إنما تركها لاجتهادات المسلمين، أي أنه ترك ذلك للناس بحسب ظروفهم وأحوالهم؛ فالإسلام حين تحدث عن الأمة تجنب الحديث عن النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ والخلافة لم تأت تطبيقاً لنص وإنما استجابة لضرورة تاريخية. والمعنى هنا أن اختيار آلية الحكم بقي متروكاً للناس. كما دامت لا تتصادم مع المقاصد التي ارتأتها الشريعة لتحقيق السعادة للإنسان في الدنيا والآخرة. والشورى كواحدة من هذه الآليات هي أيضاً استجابة تاريخية. والنص لم يحدد شكلاً وحيداً لها، وهو ما يشير إلى إمكانية تطويرها حسب الإنجاز البشري في كل عصر.

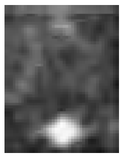
هذه بعض الأفكار الأساسية التي يتضمنها الكتاب، الذي يناقش واحدة من القضايا الكبرى التي عني بها المسلمون طوال تاريخهم.

❊

أبي شوقي

حسين شوقي

القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦، ١٦٦صفحة



يكتب ابن أمير الشعراء عن والده، عن الأب وليس الشاعر، عن تنقلاتهم وزائريهم وعلاقاتهم، وهو يبدأ من العطرية التي كانت لهم فيها دار فسيحة أسماها أمير الشعراء كرمة ابن هانئ نسبة إلى الشاعر العباسي الذي كان شوقي معجباً به أيما إعجاب وهو أبو نواس في أوائل ١٩١٤، والتي اختارها لتكون قريبة من قصر القبة حيث يقضي الخديوي عباس حلمي أوقات فراغه.

وقد كان لشوقي ثلاثة أبناء هم حسين وعلي وأمينة، وقد زوجها أبوها وهي لم تبلغ الخامسة عشرة، وقد بنى لها الأب منزلاً مجاوراً لمنزل الأسرة ويكشف الابن عن هواية أثيرة لدى الأب وهي اقتناء التحف النادرة، وهو ما دفعه إلى أن يشتري ملحقاً مجاوراً للدار الفسيحة كي يضع فيه مقتنياته التي كان يشتريها من المزادات؛ كما يشير إلى احتواء الدار الفسيحة على ثلاث حجرات للطعام وخمسة صالونات، يلتقي فيها أمير الشعراء ضيوفه الذين قد يتوافدون في وقت واحد. وقد لا يكون أحدهم يعرف الآخر أو راغباً في لقائه.

كانت المربية - كما يقول الابن - هي الأمر الناهي في شئون المنزل، أما الأم فقد كانت رقيقة الحاشية لا تتدخل في هذه الشئون.

ويحدث الابن أباه بأنه كان سريع التقلب لأبسط الأمور، «لكن إذا كان مزاجه معتدلاً فهو لطيف اللطف». كما يصفه بالأنانية الشديدة. ويشير إلى معاناته حين انفض من حوله الشعراء والزوار والأصدقاء، بعد أن خلع السلطان الخديوي عباس واضطراره إلى الرحيل إلى الأندلس، وكانت هذه من المبررات القلائل، حتى ينظم فيها شوقي قصائد هجاء، بل إنه هجاهم أيضاً في قطعة نثرية أثناء اجتياز الباخرة التي تقله قناة السويس.

نوادر كثيرة وحوادث نادرة يرويها ابن شوقي عن أبيه وعلاقاته وطبائعه؛ ومنها علاقته بسعد باشا زغلول زعيم ثورة المصريين في ١٩١٩، وعلاقاته بالمقاهي، ورحلاته إلى تركيا والأندلس، ورؤيته للأحداث السياسية التي ألمت بمصر في ذلك الزمان، وجهاد المصريين لنيل استقلالهم، وغيرها من الحوادث الصغيرة والكبيرة؛ التي تلقي أضواءً على سيرة شوقي وأوضاع مصر في ذلك الزمن.

❊

رسائل عظماء الملوك في الشرق الأدنى القديم

تريفور برايس

ترجمة: رفعت السيد علي

القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ٣٧٢ صفحة



شهد العصر الذي تتناوله هذه الدراسة - البرونزي المتأخر - والذي يمتد لنحو خمسمائة عام من بدايات القرن السابع عشر قبل الميلاد وحتى بدايات القرن الثاني عشر صعود إمبراطوريات عظيمة تقاسمت مناطق النفوذ في منطقة الشرق الأدنى فيما بينها؛ وقد قامت اتصالات بين هذه الإمبراطوريات والممالك، وإن كانت تتم بصعوبة بالغة بسبب طبيعة العصر آنذاك؛ أما الممالك التي قامت في ذلك الزمن فهي مملكة الحثيين وكان موطنها وسط الأناضول، والمملكة الحورانية في أعالي ما بين النهرين وشمال سوريا، ومملكة آشور في شمال ما بين النهرين، والمملكة البابلية في جنوب منطقة ما بين النهرين، والمملكة المصرية التي نهضت مرة أخرى تحت حكم سلالة من أبنائها بعد طرد الهكسوس.

وقد كون حكام تلك الممالك ما يمكن أن نسميه نادي النخبة، واكتسب كل منهم صفة ملك عظيم ووجه الخطابات إلى الآخر بوصفه أخاً الملك، وحافظوا على التواصل الدبلوماسي وتبادلوا الرسائل معاً، برغم نشوب الحروب بينهم بين الوقت والآخر لأسباب مختلفة.

المؤلف يتابع هذه الرسائل ويحلل مضامينها، وهي وإن بدت للوهلة الأولى ذات محتوى تافه وساذج، إلا أنها تكشف بالقراءة الفاحصة عن مجموعة من القيم والتقاليد التي حكمت العلاقات بين هذه الممالك في الزمن القديم.

❊

السينما والعولمة

محمد فتحي

القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦، ٢٢١ صفحة



منذ البداية، كانت السينما «معولمة» سواء بالمعنى التقني والتكنولوجي، أو بالنظر إلى المحتوى، فالآلات التي استخدمت في العروض السينمائية وفي صناعة الأفلام، انتقلت بسرعة من دولة إلى دولة ومن قارة إلى أخرى؛ والصورة التي طالعها المشاهدون عبر الشاشات لم تقتصر فحسب على بلد صناعة الفيلم، فقد كان بوسع الكاميرا أن تنتقل لتصور مشاهد من أي مكان في العالم، فإذا أضفنا إلى اتساع السوق وتنوع مجالات الرؤية أن السينما بدأت صامتة، أي أن ارتباط المشاهد هنا كان بالصورة أكثر من اللغة، فإننا يمكن أن ندرك لماذا كانت السينما «معولمة» منذ بدايتها.

والآن في عصر العولمة، ومع ثورة الاتصالات والنانو تكنولوجي، فقد صار ممكناً انتقال الأفلام ومشاهدتها عبر الإنترنت، بل وعبر التليفون المحمول، حيث كشف النقاب عام ٢٠٠٢ عن طراز جديد من التليفون المحمول قادر على استقبال وعرض الإرسال التليفزيوني الرقمي، وتطور الجهاز إلى حد أنه صار قادراً على تحميل خمسة أفلام مدة كل منها ساعتان عبر الإنترنت لمشاهدتها وقتما يشاء، والواقعة الثانية التي يشير إليها المؤلف هي مشروع موفي لينك، لتحميل الأفلام السينمائية عبر الإنترنت للمشتركين، بما يعني أن جميع الأفلام القديمة والحديثة، ستكون متاحة للمشتركين في أي وقت وفي أي مكان في العالم.

البعد الآخر للمسألة يتعلق بالمحتوى الذي تقدمه السينما في زمن العولمة، وهو محتوى يرتبط حتماً بالقوة الأكبر في العالم صاحبة السيطرة والثروة والقدرة على تسويق الإنتاج الكبير عبر السوق المفتوح، وهي تمكن فيما يتم تقديمها بوصفها نمط الحياة الأمريكي أو روح أمريكا، مع تنويعات على أفلام إثارة ورعب وعنف دموي تضمن توزيعها عبر شركات احتكارية كبرى.

يناقش المؤلف هذه المعاني الكبرى في خمسة عشر فصلاً، يتناول عبرها سينما هوليوود وسينما العالم النامي والاندماجات الكبرى في هذه الصناعة وغيرها من القضايا التي ستؤثر حتماً على صناعة السينما في دول العالم الثالث، وعلى صياغة عقل الناس ووجدانهم.

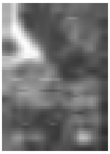
❊

الحرب العالمية الرابعة؟!

باسكال بونيفاس

ترجمة وتقديم: أحمد الشيخ

القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، المركز العربي للدراسات الغربية، ٢٠٠٦، ٢٠٢ صفحة



.. يكشف هذا الكتاب مفارقات الحرب على الإرهاب، وهي كثيرة وتبدأ من مفارقة أن الذي يحارب الإرهاب هو الذي يدعمه ويعززه، ومروراً بمفارقة نظرية صدام الحضارات التي كلما زاد نقدها كلما زاد حضورها، وصولاً إلى مفارقة أن الحامي (الولايات المتحدة) لا يستطيع أن يفرض شروطه على المحمي (إسرائيل).

وإذا كان المؤلف قد تمكن من رصد العديد من هذه المفارقات، فإننا من جانبنا نشير إلى بعض المفارقات التي ربما يكون وقع فيها بدوره. المفارقة الأولى تعود إلى عنوان الكتاب، فالمؤلف ينتقد مفهوم الحرب العالمية الرابعة (الحرب على الإرهاب) ولا يجد أي تشابه بينها وبين الحرب العالمية الثالثة (الحرب الباردة)، ومع ذلك نجده يجعل هذا المفهوم عنواناً لكتابه. والمفارقة الثانية تعود إلى أن المؤلف، وهو فرنسي، يرصد ظهور مصطلح الحرب العالمية الرابعة ودلالاته لدى الأمريكيين، ولا يهتم كثيراً بدلالة المصطلح وبداية ظهوره في فرنسا، ولم يشر بقدر كاف لاستخداماته

المتنوعة، بدءا من استخدام الكونت دى مارنشيز المدير الأسبق للمخابرات الفرنسية، والذى أصدر كتابا يحمل المصطلح ذاته: «الحرب العالمية الرابعة: دبلوماسية وتجسس فى عصر الإرهاب»، ووصولا إلى عالم الاجتماع جان دودريار الذى تحدث فى مقاله الشهير «روح الإرهاب».

اما المفارقة الأخيرة التى نأخذها من المؤلف انه فى سجاله مع اقرانه وخصومه من الامريكيين والفرنسيين يمارس نقدا جريئا يخضع فيه لمتطلبات العقل الإنسانى المتحرر من القيود والضغوط، لكنه عندما ينتقل إلى تصور الحلول للخروج من ازمة الشرق الأوسط نجده يخضع لعقل عملى ينشد الواقعية السياسية ويقبل بحلول أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها لا تتناغم مع العقل النقدى الجرئ الذى وجدناه فى سجاله مع المحافظين الجدد.

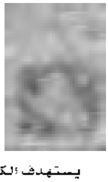
لكن يبقى، فى النهاية، أننا أمام محاولة شجاعة تسعى للفهم والتفسير فى زمن أسلحة التضليل الشامل، وتقدم نظرة أخرى عن الإرهاب وجذوره وأسبابه، وتحذرنا من الأخطار الجديدة التى تهدد السلام العالمى.

※

العراق.. سياقات الوحدة والانقسام

بشير موسى نافع

القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٦، ٢٢٠ صفحة



يستهدف الكتاب قراءة التكوين العربى الإسلامى لشعب العراق، وعلاقة هذا التكوين بمسألة الهوية، أى أنه يدرس العراق كوطن عربى، بعناصره البشرية وقبائله وعشائره، وتوزيع هذه العشائر فى أنحاء العراق، كما أنه يدرس التنوع الإسلامى الطائفى فى العراق وتاريخ العلاقة بين السنة والشيعة.

يقدم الكتاب دراسة للسياق التاريخى الذى تكون فيه العراق على الصورة التى هى عليها الآن، قراءة للكيفية التى تكونت بها الهويات فى العراق الحديث، ولهذا تقف الدراسة عند سنوات نهاية الحرب العالمية الأولى، وقد انجزت هذه الدراسة فى العامين التاليين لاحتلال امريكا للعراق، ولهذا فإن كثيرا من الأفكار المسبقة التى افترضها الباحث قبل بدء الدراسة، تعرضت لكثير من التعديل والتأويل والحذف والإضافة، حسبما أشارت الأحداث فيما بعد.

يدرس المؤلف فى قسم كبير من الكتاب تاريخ السنة والشيعة فى العراق، كما يدرس عروبة العراق مع بدايات الفتح الإسلامى له فى الشهور الأخيرة من خلافة أبى بكر، وهو حين يتعرض للمسألة الكردية، فإنه يتناولها فى هذا الإطار وليس خروجا عنه بوصفها نزعة انفصالية.

※

دواخـــل

أحمد آدم

القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٦، ١٢٢ صفحة



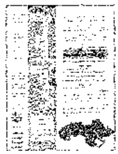
ديوان لشاعر عراقى شاب راح ضحية الخيانات الصغيرة وحرائق الكلام فى ليل بغداد الذى لم يشرق له بعد صباح، وتعكس قصائده هذا القدر من عدم التعيين الذى تعيشه بلاده، والتى صارت نهبا لأطماع الغزاة والأشقاء معا، وقد ولد آدم فى كربلاء عام ١٩٦٧، وصدرت له ثلاث مجموعات شعرية هى: يسعى، استدراك، كون فى داخلى.

※

دوريـــات

المستقبل العربى

بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية



يتضمن العدد الدراسات الآتية: «العراق.. إلى أين؟ لا مخرج لأمريكا إلا المبادرة الوطنية» لخير الدين حسيب، و«اللوبى الإسرائيلى وسياسة أمريكا الخارجية» لجون ميرز هايمر وستيفن والت، و«مستقبل المقاومة العراقية» لمعن بشور، و«الدعاية الصهيونية فى جمهورية روسيا الاتحادية» لحميدة سميسم، و«اقتصاديات وسياسات صندوق النقد الدولى والبنك المركزى ونشاطاتهما فى الشرق الأوسط» لجين هاريغان.

وفى العدد نص إعلان بيروت لدعم المقاومة مع وقائع «المؤتمر العام الرابع لدعم المقاومة» ووثيقة «محكمة مجرمى الحرب» التى أصدرتها المحكمة الشعبية الدولية، وتقرير «حقوق الإنسان فى العراق» الذى أعدته بعثة الأمم المتحدة لتقديم المساعدة فى العراق.

عـــالم الفكـــر

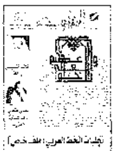
الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون



خصص هذا العدد لمناقشة موضوع العمارة، التى تعتبر الفن الأول للإنسان، ومنطلقا أساسيا لتحديث فنون أخرى. يتضمن العدد دراسة للدكتور ناصر الرباط بعنوان «مفهوم العمارة فى الكتابات الإسلامية فى القرون الوسطى»، يستعرض من خلالها حال طبقة المعماريين فى الدولة الإسلامية ابان القرون الوسطى، من خلال ما كتب عنهم فى مؤلفات تلك الفترة. أما الدكتور عفيف البهنسى فيدرس من خلال بحثه «الجمالية الفنية فى مفردات العمارة الإسلامية، التفاصيل الجمالية الدقيقة التى امتازت بها العمارة الإسلامية، والمؤثرات التى ساهمت فى تطورها». ويقدم الدكتور هانى الجواهرة فى بحثه «قراءة نقدية للعمارة الإسلامية فى سياقات جغرافية واجتماعية جديدة» تحليلا لأهم السمات التى تتصف بها العمارة الإسلامية.

الفنـــون

الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون



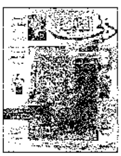
احتفى عدد شهر مايو من «جريدة الفنون» بالخط العربى وأفرد له ملفا خاصا بعنوان «تجليات الخط العربى».

وفى باب «التشكيل» عرضت المجلة لرحلة الفنانة الراحلة فخر النساء زيد رائدة الفن التشكيلى فى الأردن. وفى الباب نفسه وتحت عنوان «فن الكاريكاتير بين التنكيت والتبكيت» عرضت لإبداعات مجموعة كبيرة من فنانى الكاريكاتير المصريين الكبار. وفى باب «السينما» ألقت المجلة الضوء على رحلة حياة الفنان الكبير انطونى كوين الذى صنعته قسوة الحياة التى عاشها، وقدمت عرضا لأهم أفلامه. وفى باب «العمارة» عرضت لبعض ملامح الرائد المعمارى المصرى حسن فتحى صاحب نظرية عمارة الفقراء، الذى وظف عناصر البيئة الطبيعية لبناء منازل جميلة ونظيفة للبسطاء.

وفى باب «المسرح» قدمت المجلة متابعة لمهرجان المسرح المحلى الثانى فى عمان.

دبى الثقافية

دبى: دار الصدى للصحافة والنشر



يتضمن العدد دراسة للناقد رجاء النقاش عن غراميات العقاد العاصفة.

ويكتب أدونيس عن ثقافة العنف فى التراث العربى.

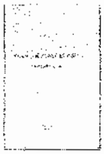
وفى العدد حوار مع الفنان السورى دريد لحام، يقول فيه بصراحة أن المسرح العربى يتقدم إلى الوراء.

ويرثى فخرى صالح الشاعر السورى الراحل محمد الماغوط الذى أثر فى أجيال من الشعراء بامتداد الوطن العربى كله وعرف بوصفه المتمرد الدائم.

بانوراما العدد عن مدينة دمشق التى تعد واحدة من أقدم المدن المأهولة فى العالم التى مازالت تحتفظ برائحة العراقة والقدم. ويجرى إسماعيل فقيه تحقيقا حول أدب المرأة يكشف فيه كيف أن الجنس مادة ملتهبة فى أدب المرأة وفى السياق نفسه حوار مع يوسف أبو رية يؤكد فيه أن بعض الأدباء يكتبون من أجل الجنس والمال فقط.

اليهـــود فـى الأدب الروسى

الأدباء الروس يتحدثون عن اليهود
ف. ن. افاناسيف
(باللغة الروسية)



رغم كل المحاولات التى استهدفت الحيلولة دون إصدار هذا العمل الأدبى بالغ الأهمية خرج إلى النور مؤخرا فى موسكو كتاب «الأدباء الروس يتحدثون عن اليهود». طبع هذا الكتاب فى «كيروف» إحدى المدن البعيدة عن العاصمة بعد أن بذل مؤلفه الذى شاء على ما يبدو ان يكون مجهول الهوية ولا نعرف عنه سوى الأحرف الأولى من اسمه الذى قد يكون مستعارا - ف. ن. افاناسيف. الكثير من الجهد للعثور فى موسكو على ناشر يتيح له نشر ما كتبه الأدباء الروس القدامى والمعاصرون عن اليهود. ولعله لم ينس أن أربعة من زملائه قد لقوا حتفهم يوم افصحوا عن موقف مناهض فى ظروف يكتنف الغموض الكثير من جوانبها ومنهم ايفانوف مؤلف كتاب «الصهيونية.. حذار» الصادر فى موسكو فى أعقاب نكسة يونيو ١٩٦٧.

وقد اعترف المؤلف صراحة فى مقدمة كتابه بأن المسألة اليهودية لم تكن تشغله فى السابق، بل ولم يكن ليلتفت اليها حتى بعد أن نشر الأديب الروسى الذائع الصيت الكسندر سولجنتسين الحائز على جائزة نوبل فى الأدب رائعته التاريخية «مائتا سنة معا» (أى مع اليهود) فى جزءين كبيرين. وأشار إلى ان ما دفعه إلى الاهتمام بهذه القضية يعود إلى الحملات الإعلامية المكثفة التى روجت بشكل غير مباشر لكتاب سولجينتسين حين راحت تحاول إدانته بعد أن سيطر اليهود على كل مفاتيح الإعلام والصحافة فى روسيا المعاصرة. آنذاك فقط فكر المؤلف فى استحالة أن يعيش اليهود فى روسيا لمدة مائتى سنة دون ان يلتفت الأدباء والشعراء الروس إلى ما قاموا به من أدوار يكتنف الغموض الكثير من جوانبها على مدى هذه الحقبة التاريخية بكل ما حفلت به من مآس وأحداث. ولم يخب ظنه. فقد اكتشف أن الغالبية الساحقة من أدباء روسيا ورجالاتها قد تناولوا بعضا من هذا التاريخ، لكنه اكتشف فى الوقت نفسه أن ما قام به من جهد تصور أنه لا بد أن يحظى باهتمام الملايين. يتناوله الصفوة فى إطار يغلب عليه الكتمان والسرية الشديدان ولا يتحدث عنه أحد إلا همسا وخشية فيما يتلفت يمنة ويسرة على حد قوله. قال ما نصه: لم اكن ادرك ان الناشرين يعرفون أكثر منى «أسرار العصر».

بعد هذه المقدمة المثيرة التى حرص على إيجازها فى صفحتين دون الإشارة إلى نفسه، تناول المؤلف ما سجله عدد كبير من ابرز نجوم الأدب والثقافة فى روسيا على مدى المائتى عام الأخيرة عن اليهود وفى مقدمتهم بوشكين وتشيخوف ودوستويفسكى وتورجينيف وجوجول جنبا إلى جنب مع الأساطير والأمثال الشعبية التى أدانت وتندرت بما اعتبرته نذالة عن جانب اليهود إلى جانب بخلهم وشغفهم بجمع المال والذهب وادمان الخيانة.

وإذا كانت الأوساط الأدبية والسياسية المحلية والعالمية قد اطلعت فقط على ما كتبه فيدور دوستويفسكى عن «المسألة اليهودية». فقد يبدو غريبا أن يعثر المؤلف على الكثير من الاعمال الأدبية التى تناولت هذه القضية ومنها أشعار لأبرز شعراء روسيا فى «القرن التاسع عشر» - الكسندر بوشكين ومنها «الشال الأسود» وهى مقطوعة غنائية تناولت دسائس أحد أبناء الطائفة اليهودية والذى نعته بوشكين بالحقارة والنذالة وتعمد الوشاية ونقل اخبار خيانة المحبوبة لقاء بضعة قروش. تناول أيضا عملا أدبيا ثانيا سبق ونشره تحت عنوان «الفارس البخيل».. هذه المسرحية الشعرية تناولت قصة مراب يهودى يدعى سولومون تعمد بوشكين أن يشير إليه تحت اسم «جيد» بكسر الجيم المعطشة فى إشارة مفعمة بكل مشاعر الاحتقار لليهودى الذى وصفه بوشكين بالملعون.

⁂

بين دفتى هذا الكتاب تناول المؤلف أيضا بعضا مما سجله المؤرخ والأديب الروسى جافريل ديرجافين تحت عنوان «عن اليهود» والذى استعرض فيه تاريخ بنى اسرائيل منذ رحلتهم إلى مصر وخروجهم منها مطرودين للاستقرار فى فلسطين والتى سرعان ما اضطروا إلى الرحيل عنها للانتشار فى مختلف بقاع الأرض. بلهجة مفعمة بالسخرية تندر ديرجافين بما يروجه اليهود عن أنفسهم بأنهم أمة وتاريخ لا يندثر. قال: إنهم تشتتوا فى أرجاء متفرقة من بقاع الارض على مدى قرون طوال تمتعوا خلالها باحتقار ومقت الآخرين جزاء خياناتهم وما ارتكبوه من آثام وشرور جسام فى حق جيرانهم. وتندر ديرجافين بما يقال حول انهم شعب الله المختار فى الوقت الذى قال: إنهم منبوذون لم يتمتعوا يوما بحب كل من تعاملوا معه.

واستعرض ديرجافين قصص اليهود مع القياصرة الروس ومنهم فلاديمير مونومخ الذى طردهم من كييف فى عام ١١١٣ واسفان الرهيب الذى اصدر أمرا مماثلا بطردهم من نوفجورود فى عام ١٥٢٨ ما جعلهم يتنقلون مطرودين بين مختلف أرجاء روسيا الكبرى أى روسيا المعاصرة وروسيا الصغرى التى هى اليوم روسيا البيضاء والمقاطعات المجاورة ومنها كييف عاصمة أوكرانيا المعاصرة.

ولم يكن المؤلف ليغفل بطبيعة الحال ما حفلت به الأدبيات القديمة من امثال شعبية وأقوال مأثورة حول اليهود وعلاقتهم مع الروس وهو ما تناوله الأديب والمؤرخ اللغوى فلاديمير دال فى كتابه «الأمثال الشعبية والأقوال المأثورة الروسية». من هذا الكتاب انتقى المؤلف بعضا مما حفل به من إشارات الى تحالف اليهود مع المسلمين وعداوتهم للمسيحيين فى نفس الوقت الذى تشهد تحول الكثيرين منهم إلى اعتناق المسيحية فضلا عن التندر ببخلهم وإدانة نذالتهم ودهائهم وإدمانهم للخيانة.

ومن الماضى البعيد الى حاضر اليوم الذى يتناوله المؤلف من خلال ما كتبه بوريس ميرونوف وزير الصحافة والإعلام الأسبق تحت عنوان «حول القضية اليهودية».

«ليس هناك مهنة واحدة لا يدخر اليهود لها وسعا وحماسا ويولونها اهمية مثلما يفعلون بالنسبة لاكاذيبهم حول ما تعرضوا له من اضطهاد ومطاردة ومهانة وانتهاك لحقوقهم وعدم مساواتهم بالشعوب الاخرى أو بنحو أدق فيما يسمونه هم بأنفسهم معاداة السامية على الرغم من أن ذلك لا علاقة له بالعرب أو بالفلسطينيين او بأى من الشعوب السامية الأخرى». وقال ميرونوف: «ان اليهود يفهمون المساواة بين الشعوب على نحو فريد الشكل لأنهم يريدون الحصول على الحقوق دون الالتزام بأية واجبات. إنهم ما إن حصلوا فى روسيا فى عام ١٨٧٤ على المساواة فى الحقوق مع بقية شعوب الإمبراطورية بما فى ذلك واجب اداء الخدمة العسكرية حتى سارع الألوف من الشبان اليهود إلى مغادرة روسيا وتوجيه الإهانات اليها علانية بسبب الاضطهاد المريع لليهود».

ولم يغفل ميرونوف دور لينين اليهودى الأصل زعيم ثورة أكتوبر ١٩١٧ حين أشار الى ما قام به من أجل احياء أسطورة العداء للسامية وما اصدره من مراسيم قال إنها تستهدف اجتثاث العداء للسامية التى حاول تصوير أن نيرانها لم تخب منذ سنوات الإمبراطورية القيصرية. وتذكر ان الكثيرين من زعماء هذه الثورة كانوا من اليهود ومنهم إلى جانب لينين كاجانوفيتش وتروتسكى وسفيردلوف وغيرهم كثيرون ممن تسللوا إلى الحلقات الثورية السرية التى انتشرت فى مختلف أرجاء الامبراطورية فى إطار الإعداد لما يصفه اليهود اليوم بالانقلاب الثورى.

الغريب والمثير معا ما أورده ميرونوف من أسماء وألقاب لأبرز نجوم السياسة والفنون والثقافة فى روسيا المعاصرة وما قاموا به من أدوار مشبوهة فى تنفيذ سياسات الخصخصة والتحول الى اقتصاد السوق فى نفس الوقت الذى راحوا يحذرون فيه مما وصفوه بـ «الفاشية الروسية».

«اليوم تعيش روسيا عهد القياصرة اليهود. إنهم يفرضون هيمنتهم فى كل مجالات وأفرع السلطة. جايدار وبوربوليس وياقلينسكى وكيرينكو وشوخين وجيرينوفسكى وتشوبايس وساتاروف وباتورين وليفشيتس وزخين وموستوفوى وياسين وريسين وأوريشسون وكوخ وموزيكانتسكى.. فيما وقعت الصحافة بين براثن يهودية: جولوفيبوفسكى وياكوفليف وبوزنيروفسكايندر وليتنك وتريتيكوف وسوسيدفسكى وأجناتيينكو وبيرجر وشفيدكوى وجوليونتوف. اما النفط والغاز والمال والمصانع فمثروات روسية يتملكها يهود من امثال سوروفوى وبيريزوفسكى وجوسينسكى وخودوركوفسكى وخانيف ومالكين» (ص ٤٠٠).

ولم يتوقف وزير الإعلام الأسبق عند إماطة اللثام عن عشرات الشخصيات اليهودية فى مجالات الفن والموسيقى والثقافة والعلوم حيث مضى ليقول: «ان اليهود يسرقون روسيا علانية وبوقاحة. اليهودى نيمتسوف (كان نائبا لرئيس الحكومة فى إحدى حكومات يلتسين) يبيع اليهودى بيردان اكبر مصانع الورق فى روسيا لقاء ٥٠٧ مليون دولار فى الوقت الذى كان يبلغ ثمن إحدى ماكيناته الجديدة التى جرى تركيبها قبل إتمام صفقة البيع ١٢٠ مليون دولار. وما أن حصل الملاك الجدد ما يريدونه من هذا المصنع حتى قاموا ببيعه مقابل ٢٥ مليون دولار. اما ميناء نوفوروسيسك مقابل ٢٢٥ فقد بيع بمليون دولار واسطول النقل فى مورمانسك مقابل ثلاثة ملايين دولار. وهاهو بنك «اونيكسيم» يشترى شركة نفط «سيدانكو» مقابل ٢٠ مليون دولار فى الوقت الذى يسارع فيه ملاكها الجدد ببيع ثلث اسهم الشركة إلى إحدى الشركات القبرصية من المنطقة الحرة بمائتى مليون اى أن الثمن يبدو أعلى بعشرة أضعاف القيمة الاجمالية بما يعنى أن قيمة الشركة النفطية بيعت إلى احد اليهود لصالح يهود آخرين بما يقل عن القيمة الحقيقية بمقدار ٣٠٠ ضعف».

سـامى عمـارة

التقرير السنوى للبنك الدولى ٢٠٠٥

إصدارات البنك الدولى، ٦٤ صفحة



تتألف مجموعة البنك الدولى من خمس مؤسسات مرتبطة ببعضها ارتباطا وثيقا، وتأخذ على عاتقها مسئولية مساندة مشروعات التنمية فى العالم بأسره، والخمس مؤسسات هى (البنك الدولى للإنشاء والتعمير، المؤسسة الدولية للتنمية، مؤسسة التمويل الدولية، الوكالة الدولية لضمان الاستثمار، المركز الدولى لتسوية منازعات الاستثمار) وهذا التقرير هو عرض لأنشطة تلك المؤسسات، كل على حدة بالإضافة إلى الأنشطة المشتركة فيما بينهم خلال عام ٢٠٠٥، الذى كان قد أعلن عاما للتنمية، وذلك من أجل إنجاز اهداف الألفية المحدد لها عام ٢٠١٥ كموعد أخير لإتمام أهدافها وتوصياتها.

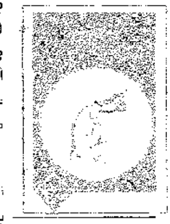
التقرير يأتى فى كتاب من ٦٤ صفحة، يحتوى على ملخص لنشاط مؤسسات البنك الدولى الخمس وإنجازاتها فى محاربة الفقر فى العالم، كما يحتوى على ملخص لآفاق البنك الدولى الإقليمية، الذى يستعرض به تقارير إقليمية توضح موجز إنجازات البنك الدولى فى أقاليمه الستة، كما توضح أهلية البلدان المقترضة من البنك فى كل إقليم على حدة.

ايضا يحتوى التقرير على موجز للأنشطة المالية فى السنة المالية الماضية، مع الحاق اسطوانة بها البيانات المالية مفصلة وكاملة، مرفقة بالتحليل من الجهاز الإدارى، والبيانات المالية المراجعة.

*

بروتوكول استنبول
(دليل التقصى والتوثيق الفعالين للتعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة)

مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، ١٢٧ صفحة



يقصد بتعبير التعذيب أى عمل ينتج عنه ألم أو عذاب شديد جسديا كان أم عقليا يلحق عمدا بشخص ما بقصد الحصول من هذا الشخص أو من شخص ثالث على معلومات أو اعتراف او معاقبته على عمل ارتكبه أو يشتبه أنه ارتكبه، هو أو شخص ثالث او تخويفه أو ارغامه هو أو أى شخص ثالث، أو عندما يلحق مثل هذا الألم أو العذاب لأى سبب من الأسباب يقوم على التمييز أيا كان نوعه..... المادة الأولى من اتفاقية مناهضة التعذيب.

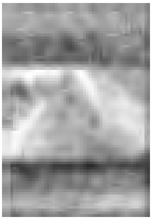
أيضا المادة الخامسة من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان أشارت بوضوح الى انه «لا يجوز إخضاع احد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة.....

هذا الكتاب هو دليل شامل لكيفية تقصى وتوثيق حالات التعذيب المختلفة، وهو موجه بالدرجة الأولى للعاملين بمجال حقوق الإنسان، وهو يصدر عن سلسلة التدريب المهنى التى تصدرها مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، الكتاب يحتوى على طرق مختلفة تساعد الأخصائيين على تقصى حقائق عمليات التعذيب، كما يحوى دليلا للتوثيق متنوعا بالعديد من الرسومات التوضيحية التى تساعد فى إظهار اثار التعذيب البدنية.

*

الموازنات العامة فى الدول العربية

عدنان محسن ضاهر



منشورات الأمم المتحدة، ٣٤٢ صفحة

السيد «عدنان محسن ضاهر» الأمين العام لمجلس النواب اللبنانى، بعد مجلداته العشرين «مجموعة الموازنة العامة: بين الدستور والواقع، المناقشات فى الذاكرة»، الصادرة فى بيروت، يخط فى هذا الكتاب تقريرا عن الموازنات العامة فى الدول العربية، حيث يتعرض بالتحليل لموازنات جميع الدول العربية العامة لهذا العام، كاشفا عن حجم الإنفاق الحكومى وبنود صرفه، وحجم الدخول، ومعدلات التنمية بمختلف الدول العربية.

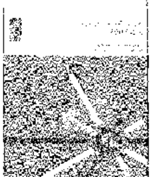
«ضاهر» فى دراسته المقارنة، بدأ بتوضيح خلفيات كل الدول العربية الدستورية والتشريعية تجاه الموازنات العامة، ثم تحدث عن اليات إعداد الموازنات، منتقلا إلى كيفية إقرار الموازنة العامة، ذاكرا آليات وطرق التنفيذ لها، متطرقا إلى وسائل المراقبة عليها.

التقرير يأتى باللغة العربية مصحوبا بملخص تنفيذى موجز باللغتين العربية والإنجليزية.

*

تقرير التنمية البشرية

إصدارات برنامج الامم المتحدة الإنمائى



مع بداية العد التنازلى للسنوات العشر التى تفصلنا عن العام ٢٠١٥، وهو العام المحدد للوصول إلى الغايات الإنمائية لإعلان الألفية، التى سبق أن أعلنت فى عام ٢٠٠٠، فعلى حكومات العالم أن تختار اختيارا حاسما من اثنين، فإما أن يعتبر هذا العام ٢٠٠٥ عاما للنكث بالوعود التى تضمنها إعلان الألفية، أو يكون عاما لبداية عقد جديد من أجل التنمية، وذلك عن طريق إعادة الأمور إلى مسارها الصحيح، والدفع بعجلة التنمية إلى الدوران بالسرعة المطلوبة للوصول إلى الأهداف المرجوة.

تقرير التنمية البشرية لهذا العام، هو السادس عشر فى سلسلة هذه التقارير السنوية، وهو يتناول هذا العام أهمية التعاون الدولى بين بلدان العالم، ويدعو لإجراء تغييرات واسعة من أجل تخليص البشرية من الفقر الشديد، ومن أجل ترسيخ قواعد احترام حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين، واستئصال الفساد.

التقرير يقوم على ثلاث دعامات رئيسية للتعاون، كل منها بحاجة ماسة للتجديد، الدعامة الأولى: المساعدات الإنمائية، التى تعتبر أكثر أسلحة محاربة الفقر نجاحا، ولكنها تحتاج إلى إعادة توجيهها إلى مستحقيها.

الدعامة الثانية: التجارة الدولية، التى إذا ما توفرت لها ظروف مواتية، ستكون بلا شك عاملا محفزا كبيرا للتنمية.

الدعامة الثالثة: الأمن، فالنزاعات والحروب هى أكثر أعداء التنمية ضراوة، فهى قادرة على استنزاف المكتسبات التنموية جميعها فى لحظات.

التقرير يحتوى على ترتيب لدول العالم طبقا لما أنجزته فى مجال التنمية البشرية، وقد تصدرت النرويج هذا الجدول، تلتها على الترتيب أيسلندا، أستراليا، لكسمبورج، ثم كندا، وعلى الصعيد العربى جاءت قطر فى المركز ٤٠ تلتها الإمارات العربية المتحدة (٤١)، فالبحرين (٤٣) ثم الكويت (٤٤)، وهى دول ذات تنمية بشرية مرتفعة، وحققت مصر المركز (١١٩) متقدمة عن العام ٢٠٠٤ بمركز واحد محققة مستوى تنمويا متوسطا.

*

تقرير عقد الصفقات: توفير فرص العمل

إصدارات البنك الدولي



أصدر البنك الدولي مؤخرا تقرير عقد الصفقات لعام ٢٠٠٥، حيث تناول فيه بالتصنيف كل بلاد العالم، حسب تسهيل إجراءات الاستثمار وإقامة المشاريع، وجاء في التقرير التأكيد على أهمية الإصلاح لقوانين الضرائب والجمارك والتجارة، ومدى ارتباطها بالاستثمارات ومن ثم زيادة فرص العمل.

و يتضمن التقرير هذا العام قائمة لـ ١٥٥ دولة، مرتبة طبقا لمدى صلاحيتها لإقامة المشاريع والاستثمار. جاء في مقدمتها نيوزيلندا، وتبعها كل من سنغافورة، الولايات المتحدة، كندا، النرويج.

أما الدول العربية فقد جاءت في مراكز متأخرة وقد أشير في التقرير إلى العالم العربي بوصفه متخلفا عن ركب التطوير والإصلاحات. وعلى الرغم من هذا فإن مصر جاءت في قائمة أفضل الدول المحققة لإصلاحات العام الماضي، وذلك جاء نتيجة لتصدرها قائمة الدول المحققة لإصلاحات جمركية، كما ساعدتها أيضا إجراءاتها نحو تخفيض رسوم التسجيل العقاري إلى الثلث. أشار التقرير أيضا إلى لبنان، التي أدى تخفيض الحد الأدنى للقروض فيها إلى زيادة في سجل المقترضين، أما تونس، فقد أشاد التقرير بإصلاحاتها تجاه تخفيض رأس المال اللازم لبدء مشروع إلى عشر ما كان عليه.

❀

نحو مستقبل أفضل (إستراتيجية لبناء قدرات العلم والتكنولوجيا على الصعيد العالمي)

مكتبة الإسكندرية، ٢١٢ صفحة



يأتي كتاب «نحو مستقبل أفضل» في وقت تتصاعد فيه دائرة النقاش حول علاقة العلوم والتكنولوجيا بالتنمية في دول العالم الثالث. الكتاب ترجم بمبادرة من كل من «مكتبة الإسكندرية» و«المركز القومي للترجمة» ومجلس الأكاديميات العالمي، وقام بتحرير ترجمته العربية (محسن يوسف).

الكتاب وضعه باللغة الإنجليزية مجموعة من الخبراء ينتمون إلى مجلس الأكاديميات العالمي، ووضعوا فيه تصورهم نحو كيف يمكن أن تؤثر العلوم الحديثة والتكنولوجيا على معدلات التنمية في دول العالم الثالث، كما سطروا رؤيتهم على قدرة العالم الثالث على ذلك.

الكتاب يتناول مختلف قضايا العلم والتكنولوجيا، فبعد مناقشته الحاجة الملحة إلى تعزيز القدرة في مجال العلم والتكنولوجيا، يربط المؤلفون التطور العلمي بزيادة الاستثمارات ومن ثم التنمية الاقتصادية، كما يشددون على دور العلوم الحديثة والتكنولوجيا في التعليم لخلق أجيال جديدة قادرة على الدفع بعجلة التنمية، وأيضا يشيرون إلى مسألة جهود البحث والتدريب، مقترحين بعض الحلول المبتكرة لحل تلك المعضلة، مشيرين إلى التزام حكومي واجب بجانب تلك الحلول ليدعمها ويساعد على تطبيقها.

ينتهي الكتاب إلى مجموعة من التوصيات للهيئات والمنظمات العالمية وحكومات الدول النامية والمتقدمة والقطاعين العام والخاص والهيئات المانحة من أجل تفعيل دورهم جميعا من أجل بناء قدرات علمية وتكنولوجية تساعد على الإنماء والتقدم.

يختتم الكتاب بالإشارة إلى دور الهيئات الإعلامية، الواجب حدوثه لزيادة الوعي لدى الجماهير بقضايا العلم والتكنولوجيا.

❀

التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع

إصدارات منظمة اليونسكو



للعام الرابع على التوالي، صدر التقرير العالمي لرصد التعليم للجميع بعنوان «محو الأمية لدى الحياة». وتدور فكرة التقرير الرئيسية حول معاناة مسألة محو الأمية من الإهمال الحاد ضمن السياسات العامة الوطنية والدولية، مما يترك مئات ملايين الكبار على هوامش المجتمعات ويعيق الحد من الفقر والتقدم نحو تحقيق الأهداف الستة لـ«التعليم للجميع» التي قد سبق أن وضعت عام ٢٠٠٠ بدكار خلال المنتدى العالمي للتربية.

التقرير - وانطلاقا من توجهه نحو محو الأمية - يولي اهتماما كبيرا بالكبار الذين يعيشون في أمية تامة، وهؤلاء يبلغ عددهم ٧٧١ مليون نسمة، يعيش ثلاثة أرباعهم في اثنتي عشرة دولة، منها دولتان عربيتان، هما مصر والمغرب.

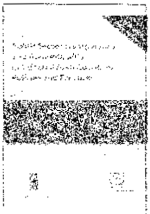
وعلى الرغم من إشارة التقرير إلى أن أعلى نسبة في معدلات الإنجاز في محو الأمية لدى الكبار كانت من نصيب الدول العربية، إلا أنه أشار أيضا إلى استمرار وجود ٦٥ مليون راشد في الوطن العربي يعانون من الأمية، وتصل نسبة من يستطيعون القراءة والكتابة إلى قرابة ٦٣ بالمائة فقط في المنطقة العربية، وهذا المعدل أقل بكثير من المعدل العالمي. تناول التقرير أيضا العلاقة بين الجنوسة والتعليم بالرصد والقياس، حيث تصل نسبة الأمية بين الكبار من الإناث إلى ٦٤ بالمائة. يصنف التقرير ١٢٣ دولة طبقا لما حققته من إنجازات مساعدة لتحقيق أهداف التعلم الستة، وعلى الرغم من وجود تقصير شديد في الوصول إلى الأهداف، فإن التقرير أكد على أن الأهداف الستة لا تظل قابلة للتحقيق، وإن كان ذلك يلزمه تسارع فوري من أجل زيادة حجم المساعدات والمنح لصالح التعليم الأساسي في الدول النامية.

❀

Transparency and Accountability in the Public Sector in selected Arab countries : Policies and Practices

(الشفافية والمساءلة في القطاع الحكومي في بلدان عربية مختارة: سياسات وممارسات)

مطبوعات الأمم المتحدة، ١٤٤ صفحة



كان لإفرازات العولمة دور كبير في تزايد مطالب الشعوب لدى الحكومات بمزيد من الشفافية والمساءلة في القطاع الحكومي، وذلك بسبب تزايد الحاجة لدور شعبي أكبر في الحكم ونظرا لنواتج العولمة من سرعة انتشار المعلومات ونقلها، وتقوية الروابط بين الدول وبعضها.

و انطلاقا من هذا تدرك الدول العربية حاجتها الملحة للقيام بإصلاحات جذرية في القطاع الحكومي، حتى تساير تحديات العولمة الداخلية والخارجية، والتي تتمثل في زرع الثقة الشعبية في المؤسسات الحكومية والاستجابة إلى توقعات المستثمرين الأجانب حول مدى دقة المعلومات المتاحة حول أداء عمليات القطاعين العام والخاص.

يقدم هذا التقرير تحليلا نوعيا ودراسة مقارنة لحالة الشفافية والمساءلة في القطاع الحكومي في ست دول عربية (الأردن - لبنان - المغرب - السودان - تونس - اليمن)، وهذه الدول أخذت كمثال على كل الدول العربية، لذا فإن التوصيات والمقترحات والنتائج المتوصل لها بتلك الدراسة تعتبر قابلة للتطبيق بباقي دول المنطقة العربية.

التقرير صدر عن «برنامج الأمم المتحدة الإنمائي» بالتعاون مع «وحدة إدارة الشئون الاقتصادية والاجتماعية بالأمم المتحدة» في لغتين: العربية والإنجليزية.

❀

وجهات نظر

وآراء

❁ ترحب «وجهات نظر» بما يرد لها من رسائل تعليقًا على ما ينشر بها من موضوعات ومقالات، وتحرص على نشرها، مع التأكيد على أن ما تتضمنه من آراء، مثلها مثل المقالات ذاتها، لا تعبر بالضرورة عن رأى المجلة أو هيئة تحريرها ❁

ضفاف الحوار

قرأت فى باب وثائق فى مجلة «وجهات نظر» عدد أبريل ٢٠٠٦ المقال الوثيقة والمعنون «حوارات على ضفاف الحوار» للأستاذ الكبير محمد حسنين هيكل والحقيقة أننى أرى الأستاذ هيكل فى هذا المقال وضع النقاط الحقيقية وأجاب على كثير مما يدور فى ذهن القارئ من أسئلة حول ما أثير بما يسمى صراع الحضارات ونهاية التاريخ اللذان ابتكرهما الأمريكى هنتنجتون واليابانى فوكوياما ولكنى أريد أن استبين بعدما وضح هيكل أنه من مدرسة ترجح أن ليس هناك صراع حضارات ومن نافلة القول أقول إذا كان ذلك فلماذا اقتنع الغرب بكل فئاته حكاماً وشعوباً صحفيين وكتاباً بفكرة هذا الصدام والصراع بين الحضارات ثم لماذا كل هذا الهجوم من الحكام والساسة والكتاب فى أمريكا والغرب على الحضارة الإسلامية التى هى مناط الصراع وإننا بقدر ما نحترم الغرب وحضارته ونعرف قدرها وندرك أهم ما تتسم به من إيجابيات على حاضر البشرية ومستقبلها بقدر ما نستشعر حجم التظلم والتجنى والنظرة الأحادية التى تتسم بها نظرة الغرب للإسلام وحضارته وإن تعادل العداء التاريخى بين الثقافات المتشابهة نرى أنها لا تزال تنطوى على اختلافات جوهرية تستخدم فى كثير من الأحيان لتبرير الصراع ثم ما الذى جعل الغرب لا يستنكر تأليف كتاب «آيات شيطانية» للمؤلف المارق سلمان رشدى بل وأيداه يفتح له البيت الأبيض ويستقبل من الرئيس الأمريكى بيل كلينتون مع الضرب بمشاعر مليار مسلم عرض الحائط ولو أن الغرب استنكر وشجب ما فعله سلمان رشدى بل وتم ردعه ما وصلنا إلى موضوع الرسوم المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم ولما وصلنا إلى تمزيق المصحف فى جوانتانامو ولو فى أدنى احترام لمشاعر المسلمين ولما رأينا وزيرا إيطاليا حقيرا يرتدى قميصا فيه إساءة وتحد لمشاعر المسلمين لما يحويه من رسومات مسيئة. إننى أرى أن الغرب عامة والولايات الأمريكية تضمر العداء للمسلمين وإلا ما هذا الكم من المؤلفات التى تحذر الغرب من الإسلام وعلى رأس هذه المؤلفات كتاب «انتهزوا الفرصة» للرئيس الأمريكى الأسبق نيكسون الذى يقول فيه إن العدو الرئيسى للغرب بعد اندحار الشيوعية هو الإسلام. ولقد سئلت مارجريت تاتشر رئيس الوزراء الأسبق لبريطانيا وكانت فى زيارة لبروكسل عن مبررات وجود حلف شمال الأطلنطى بعد انهيار حلف وارسو قائلين أن حلف الأطلنطى كبد المواطن الأوروبى ضرائب باهظة جراء التسليح فأجابت بأن الحلف باق لمواجهة الأصولية الإسلامية.

ثم إننى أرجع وأقول إن حكاية صدام الحضارات التى أقنعوا بها العالم ما هى فى حقيقة الأمر إلا لعبة أمريكية تروج لها من خلال الدعاية المكثفة لتبرير الهيمنة الأمريكية ومحاولة قطع التعامل والتفاعل بين أوروبا وبين الحضارة الإسلامية وبذلك تضمن إبعاد الحضارة الإسلامية بل والأوروبية أيضا عن المنافسة الكونية.

صابر محمد عبدالواحد

عضو اتحاد الكتاب الأفريقيين الآسيويين

❁

صحوة السيدة زينب

ما أحوجنا اليوم إلى صحوة كصحوة السيدة زينب تفتح وعى الجماهير على حقيقة ما يجرى وراء تفاقم صور الفساد الضارب فى سقف الشخاخ.

هذا ما ختم به الروائى الكبير خيرى شلبى. مقاله «أم هاشم.. وارثة الأحزان وباعثة الضمير» المنشور فى عدد مارس «وجهات نظر» ٢٠٠٦ ـ هذا السرد الأساوى لعمق المشهد الحسينى بكل تداعياته. انتهاءً باستشهاده مع ما بقى من آل البيت. هل كانت لحظة فارقة فى تاريخ الأمة الإسلامية. أم أن سياق الأحداث يحمل دلالات مسبقة منذ تولى عثمان بن عفان الخلافة بعد موت عمر بن الخطاب. بالتفاف رموز المجتمع الطبقى من بنى أمية. وبداية النهاية للشورى فى الحكم والخلافة ـ وبداية الملك والفساد بكل أشكاله. هل كان يولى أميراً على الكوفة الوليد بن عقبة (أخو عثمان بن عفان لأمه). ويتم عزل سعد بن أبى وقاص. أو عزل عمرو بن العاص. والى مصر. وتولية عبدالله بن أبى السرح أميراً عليها (أخو عثمان) والذى أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله حتى لو كان متعلقاً بأستار الكعبة. هل كان يتم هذا فى عهد خلافة عمر بن الخطاب. تلك هى إذن فلسفة أصول الحكم التى تم اعتمادها من قبل بنى أمية ـ «المُلك» ـ والدلالة فى هذا السياق ما لخصه الوليد لسعد عندما قال «هذا هو الملك يا أبا اسحاق يتغداه قوم.. ويتعشاه آخرون». ومن يومها وجمود الفكر الإسلامى فى إطار الموروث حتى يومنا هذا. حتى إن أبناء الأجيال الراهنة لا تستطيع اختيار الطيب من الخبيث من تراثنا الدينى ـ كما أشار الكاتب. ولإعادة بعث الضمير الإنسانى لابد من محاربة الفساد بكل أشكاله ولن يتم ذلك إلا بالتحرر من سلطة التراث الدينى التى استنام بها المسلمون منذ عهد بنى أمية ـ على أن تكون البداية تحرير لغة (الخطاب الدينى) من أسر المنقول المشوه فى التراث والذى تاهت بسببه العقول.

مع وافر التحية والتقدير للكاتب وأسرة المجلة.

سعيد الرفاعى

العمار الكبرى. قليوبية

❁

مشروع ثقافى خلاق

لقد فجر فى وجدانى هذه الهواجس المرتعشة المقالان الرائعان للأستاذ خيرى منصور والأستاذ أيمن الصياد.. «وجهات نظر».. هيكل.. مصر.. فى العدد الخامس والثمانين فأيقظا فى أعماقنا كقراء وكمريدين لوجهات نظر كوابيس مفزعة سكنتنا.. فمن كثرة ما شيّعنا منابر شهرية وفصلية إلى مثواها الأخير، وكنا نظنها لن تنطفئ مهما كانت عواصف الدهر. فلا تزال كلمات الوداع أو قل التأبين التى أطلقها رؤساء تحريرها وقبلها نداءات الاستغاثة تخلق لدينا ثقافة كربلائية ربما لا ينقصها حتى جلد الذات..

وكم كانا بارعين فى صرختهما الكونية التى تحمل نذرا من طوفان يُغرق المنارات مهما تسامقت من الجائز أنهما لم يقصدا ذلك ولكننا من كثرة ما فُجعنا صرنا نسمع أصواتاً ليست سوى صدى تحمله ضمائرنا المُثقلة بالذنوب الثقافية فمن شاهد مكتبة بغداد وهى تحترق وصرخات ابن المُقفع والجاحظ والمتنبى تتعالى مع ألسنة اللهب لا بدّ أن تندلع الهواجس من هذه الرموز الموحية التى بثّتها مقالة الأديبين..

وكعادة كُتاب هذه المجلة الالتزام بالصراحة الأدبية والأخلاقية منذ رأت النور كتبا بأبجدية عذراء حرون لا ترضى عشيقاً لها إلا من أنمله وله الأدب فكانت الكلمات لا تتنضد فى الأسطر ولكنها تنتظم بإيقاع مدهش كرقص الباليه، لتعطى هذه الزخارف غرابة المعنى كأن عيوننا ومداركنا تطأ ثقافة بكراً..

(وجهات نظر كانت محظوظة بالولادة وربما ولدت وفى فمها ملعقة من حبر أثمن من الذهب وأبقى منه).. والأثمن منهما من اعتصروا إبداعهم ليقدموا هذا الحبر.

لاننا جيل قُراء شهد مشروعاً ثقافيا خلاقا، ربما كان حلماً وحين أوشك أن يُصبح حقيقة أقفلنا بوجهه عقولنا فقتلناه، واليوم تنبثق وجهات نظر من أعماق اليأس منبرا ثقافيا وهاجا يضخ نور المعرفة ويؤسس لمكتبة متنقلة رفوفها تتضوع بالثقافة الهائلة وتستطيع حملها إلى بيتك رغم غزارة محتواها، وليا من الخفة لكأن محرريها وكُتابها حولوا الصفحات إلى غيوم مؤجّلة الهطول لا تنتظر إلا بريق عينى القارئ لتهطل فتروى العقول والأرواح..نحنُ أبناء الفرات يا سيدى حين يولد لنا طفل يُزهر بالجمال وبالتدفق وبالحضور العذب نُطلق عليه عبارة إنه ابن آخرة

وكثيرا ما تتحقق رؤانا المُلفحة بهجير اللوعات.

فمن كانت مفصلاً بين قرنين ولها من العمر تسع سنين؟ فهي لا تزال طفلة وتحتاج إلى تمائمنا القرائية الموغلة بالدهر؟ تمائمنا التي صغناها من وصايا عبد الرحمن الداخل حين عبر النهر ومن ريش جناحي هذا الصقر.

أعود لمقالي خيري وأيمن، فمن الغريب أنهما يأخذاني إلى زاوية متواضعة جداً آخر الصفحات تقريبا وهي معتمة ربما لا نستطيع أن نرى المجلة من هذه الزاوية ولكننا نرى ظلها الثقافي الهائل الذي يمتص أنوارا ليحجب عنا هذه المشاهد المصطنعة، أو لعلهم اختاروا هذه الزاوية لكي يريانا أن الفكر لا يخضع لقوانين سلال الفاكهة حيث الحبات الكبيرة واليانعة من الأعلى بل بالعكس فهذه السلة الثقافية اليانعة كالكرة السحرية ليس لها جهات، لها عمالة ثقافية صارت من الكائنات التي سوف تنقرض.

فقط أضيف أن الذين غادروا المجلة ليسوا إلا معالم على الطريق للاهتداء إليها وقد كتبوا عبارة هناك على بعد سحابتين وجدولين رقراقين ستجدون ينبوع وجهات نظر وأضاف آخر عبارة: التضاريس الهائلة لا تحتاج علامات على الطريق فكأنهم غادروها وبقي وهج فكرهم يضيف ومضة إلى مصباح لن ينطفئ أبداً...

عدنان شعبان
دير الزور - سوريا

سبحان مغير الأحوال

في مقالة بعنوان «وهل نحن نقرأ؟» المنشور بعدد يناير ٢٠٠٦ من المجلة، ذكر الأستاذ أيمن الصياد كيف كان مع بعض أصدقائه من الفتية يقضون بعض الأمسيات مع مدرس اللغة العربية لمناقشة كتاب قرأه أحدهم أو لتفسير معنى بيت شعري أو آية قرآنية، وقد ذكرني ذلك بالأيام الخوالي.. أيام الصبا والشباب المبكر.. ففي أوائل خمسينيات القرن الماضي كانت دار المعارف تصدر مجلة للأطفال والناشئة اسمها (سندباد)، وكانت تقدم مجموعة من الكتب كنواة لمكتبة تهديها لمجموعة من الفتية إذا قاموا بتأسيس «ندوة سندباد» تشجيعاً لهم على القراءة. وكنت في تلك الأيام طالباً بالمرحلة الثانوية بالقاهرة، وكنت أقضي الإجازة الصيفية بقرية «طنوب» مركز «تلا» بمديرية (محافظة الآن) المنوفية، حيث كان والدي - رحمه الله - يعمل مفتشاً زراعياً. وقد شاركت مع عشرة طلاب آخرين في مثل سني في تأسيس «ندوة سندباد»، وكنا نجتمع كل أسبوع في بيت أحدنا حيث يقوم بتقديم عرض ملخص لكتاب قرأه.. وهكذا.. بحيث نكون بنهاية الإجازة، قد سمعنا عرضاً وملخصاً لأكثر من ١٥ كتاباً دون حاجة لقراءتها جميعها، كما كنا بالإضافة إلى ذلك نقوم بمناقشة القضايا العامة، وأذكر أننا أرسلنا برقية إلى مجلس قيادة الثورة في أغسطس ١٩٥٢ - أي بعد أيام من قيام الثورة - نؤيد فيها منح المرأة حقوقها السياسية في الانتخاب والترشيح للبرلمان.

هكذا كان حالنا في شبابنا نحن المخضرمين.. وسبحان مغير الأحوال!

د. شعبان عبد العزيز عفيفي
كلية التربية الأساسية - الكويت

الإخوان.. محاولة للفهم

في تاريخ تطور الشعوب والحركات، يكاد يتفق الباحثون على وجود جيلين يتناوبان مسيرة الإصلاح.. بينهما من التشابه وأيضاً التمايز ما يدل على اتفاقهما وفي نفس الوقت افتراقهما.

وإذا كان الجيل الأول يعرف بجيل الآباء أو المؤسسين، فالآخر لم يتعارف على تسمية له، وإن كانت معالمه تتحدد بمجموعة من الصفات بعضها مستمد من جيل الآباء، وبعضها الآخر مستفاد من تطور الحركة، وتغير الواقع، وإلحاح المستجدات.

الآباء يضطلعون بالبناء والتأسيس، ومن يلونهم يعرفون القواعد ويشيدون. والصفة التي تميز الجيل الأول، «الثبات».. الثبات على الأفكار دون مرونة، وعلى الوسائل من غير تطور، وعلى الغايات بلا تنازل. أما الجيل الثاني فأهم صفاته «المرونة» بما تستلزمه من انفتاح على الآخرين، وقبول بالمشاركة لا المغالبة، وبالمرحلية لا بالكلية، وبالقدرة على مخاطبة شرائح متعددة، وامتلاك أدوات الإقناع العقلي دون الاكتفاء بمخاطبة الوجدان والعاطفة.

وتجربة الإخوان المسلمين في الدعوة والإصلاح ليست بدعا مما سبق. صحيح أن «إسلامية» التجربة تجعل لها مذاقا خاصا، لكنها في الغالب الأعم يحكمها ما يحكم التجمعات البشرية وحركات التغيير من سنن وقوانين تكاد تكون راسخة مثل قوانين الطبيعة.

إن من أهم مفردات جماعة الإخوان التي كانت ولاتزال محل نقاش، شخصية مؤسسها الأول الأستاذ حسن البنا؛ فقد كان ملتقى لعدد من الصفات النفسية والخلقية جعلته موضع إعجاب وتقدير حتى ممن يخالف الإخوان، فكان ملهما موهوبا كما وصفه الأستاذ عمر التلمساني، ونقطة قوة الإخوان وضعفهم كما عبر بذلك أحد المنشقين عن الإخوان.

وكان على درجة عالية من الوعي والإحاطة بالقضايا المهمة، والتي في مقدمتها: الإيمان بالديمقراطية، والتدرج في التغيير، وإدراك أهمية الأقباط في النسيج المصري.. فترشح مرتين لمجلس الأمة، تنازل في الأولى تحت ضغط الإنجليز على حكومة الوفد وأسقط في الثانية. وكان يؤمن أن التغيير يبدأ ببناء الإنسان أولاً الذي هو عماد المجتمع الصالح. كما ضم اثنين من الأقباط في اللجنة السياسية للجماعة.. مما جعل الإخوان رقماً مهماً في المعادلة المصرية، وعلامة فارقة في تاريخ التجديد الإسلامي.

غير أني أزعم أن ما تفرد به الإخوان في عهد حسن البنا لم يرجع فقط إلى صفاته الشخصية ومؤهلاته الفردية، التي أرى أنها لم تجتمع في شخص واحد من بعده وليس في ذلك من حرج؛ لأن تميز المؤسس من القوانين الحاكمة لحركات التغيير، ولكنه يرجع أيضاً - وهنا هو بيت القصيد - إلى الظروف التي أحاطت نشأة جماعة الإخوان. فقد نشأت جماعة شرعية، تستمد شرعيتها من قوانين تسمح وتقنن لتعدد الرؤى والأفكار والتنظيمات، ومن تأييد الشعب المتطلع إلى الخلاص من نير الاستعمار واستبداد النظام الملكي، فكانت ولادة الإخوان ولادة طبيعية وليست قيصرية، سمحت بسلمية التغيير وتعدد مناحي الإصلاح على المستوى السياسي والثقافي والاجتماعي.

الأمر الذي يؤكد أن توفير القنوات الشرعية وإتاحة العمل السياسي للجميع هما الضمان للأمن الاجتماعي، ولاختبار سلامة الأطروحات أو بطلانها، والخروج بهذه الأطروحات من القوالب النظرية الجامدة إلى برامج واقعية مرنة ومتطورة. أما انتهاج الأساليب الأمنية في الساحة السياسية، وممارسة الاستبعاد والمصادرة فلن يؤدي إلا إلى تخندق الفكر الآخر - أيا كان - داخل أطره، والتمحور حول الذات، والتنكر للمجتمع، ومن ثم الجمود والدخول في حلقة مفرغة من الاتهامات المتبادلة.

هذا التناغم والتداخل بين شخصية البنا وظروف النشأة، جعل الجماعة حتى مرحلة الصدام مع الثورة تعيش عهدها الذهبي، وتكون لنفسها صورة طيبة في أذهان بعض الناس، وجعل الذين يتعاطفون مع الإخوان يتمنون أن يتطابق واقعهم المعاصر مع ماضيهم المشرق. كما جعل الذين يتوجسون منهم يقفون عند شخصية البنا، ويعتبرونه مثالاً لم يتكرر، بل ويرون انفصاما بينه وبين الإخوان الآن. دون أن يأخذوا في اعتبارهم الاختلاف الجذري بين الظروف التي واكبت النشأة وبين مراحل متتالية من الاضطهاد، باعدت بين الإخوان وبين تطوير أفكارهم والتواصل بها مع المجتمع على نحو كاشف ومتفاعل.

أما وقد نجح الإخوان في مجلس الشعب بعد منافسة تشهد الجميع بحسن إدارتهم لها، فإنهم مطالبون بإعادة تقديم أنفسهم، وتوضيح موقفهم مما يدور في أذهان الخاصة والعامة.. كما أن القائمين على إدارة الدولة مطالبون بفتح القنوات الشرعية لهم، والاحتكام أولاً وأخيراً إلى الجماهير. وقد تكون «وجهات نظر» ساحة جيدة لإثارة مثل هذا الجدل المفيد.

السنوسي محمد السنوسي
ليسانس الدعوة الإسلامية

القضاء .. الأمن .. العنف .. الانتخابات

تقرير المجلس القومى لحقوق الإنسان

تمهيد:

■ ■ مثلت الانتخابات البرلمانية المصرية التى جرت فى شهرى نوفمبر وديسمبر حدثاً هاماً تطلع إليه المصريون بأمل أن يكون مدخلاً لتعزيز جهود الإصلاح السياسى فى وطنهم. ولقد جاءت هذه الانتخابات ببرلمان أكثر توازناً من سابقه فيما يُعد اشارة الى صعود قوى سياسية معينة وقيادات برلمانية جديدة ودلالة على أهمية دور القضاء فى الإشراف على الانتخابات غير أنها حفلت بمؤشرات بالغة السوء تنذر بتحديات هائلة سوف تواجهها عملية الإصلاح السياسى فى مصر، وفيما يلى مجموعة من الملاحظات التى تتناول العملية الانتخابية وما كشفت عنه من بدايتها إلى نهايتها.

١ - اللجنة العامة للانتخابات:

أثار تكوين اللجنة العامة المشرفة على الانتخابات تحفظات مفهومة منذ البداية طالما أن وزير العدل يرأسها، وهو عضو فى حكومة تنتمى للحزب الوطنى الحاكم الذى ينافس فى الانتخابات البرلمانية، الأمر الذى يلقى بظلال على مدى الحيدة التى يمكن أن تتمتع بها لدى القيام بوظيفتها ويدفع إلى المطالبة بأن تشكل اللجنة مستقبلاً من عناصر قضائية بعيدة عن أى مناصب تنفيذية، بما يوفر لها الحيدة فى أدائها لعملها.

٢ - عملية الترشيح:

أثارت عملية الترشيح عدداً من الملاحظات يمكن التركيز على اثنتين منها. الأولى تتعلق بخريطة المرشحين التى لم تعكس الواقع الاجتماعى المصرى على نحو متوازن. ولفت النظر فى هذا الخصوص الندرة الواضحة للمرشحات وكذلك للمرشحين الأقباط. وقد حمل الكثيرون الحزب الوطنى المسئولية الأساسية فى هذا الصدد كونه حزب الأغلبية الذى يفترض تمتعه بوضع سياسى قوى يسمح له أن يدفع بمرشحين متوازنين فى تعبيرهم عن المجتمع المصرى. ولقد جاء تبرير دوائر الحزب لنكوصه عن أن يفعل ذلك بما يفيد بأن الاعتبار الأهم فى الترشيح هو قدرة المرشح على الفوز وليس نوعه أو ديانته، وهى حجة تبدو أنها غير ذات موضوع طالما أن نسبة يعتد بها من مرشحى الحزب لم تتمكن من الفوز فى الانتخابات.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالشكاوى التى آثارها كثير من المرشحين من غير المنتمين للحزب الوطنى بشأن احتكار مرشحى الحزب لرموز موحدة عبر كل الدوائر الانتخابية ولرقمى ١، ٢ فى قائمة المرشحين الأمر الذى يثير علامات استفهام واضحة طالما أن طابع الترشيح فردى وليس جماعياً.

٣ - الدعاية الانتخابية

يمكن رصد ملاحظتين سلبيتين فيما يتعلق بالدعاية الانتخابية:

الأولى تتعلق بدور المال حيث رصدت كافة التقارير أن عدداً يعتد به من المرشحين قد أنفق أموالاً طائلة فى حملاته الانتخابية، والمشكلة أن هذا الإنفاق لم يكن موجهاً بالضرورة إلى تكلفة عقد المؤتمرات الانتخابية أو الإعلانات الصحفية أو الملصقات والمنشورات الدعائية.. إلخ، وإنما اتخذ شكل مدفوعات عينية أو نقدية للناخبين فى محاولة للاستمالة المادية لهم وقد كان هذا مقدمة طبيعية للشراء النقدى المباشر للأصوات كما سنرى لاحقاً، وفى بعض الأحيان اتخذ هذا الإنفاق شكل تحمل تكلفة إنجاز بعض المشروعات الخدمية فى دوائر المرشحين، والمشكلة أن عديداً من المرشحين الذين ظهروا فى وسائل الإعلام قبل الانتخابات أو بعدها قد اعتبروا هذه الظاهرة بصفة عامة أمراً طبيعياً بل كيفها البعض منهم على أنها نوع من الزكاة، عن أموال المرشحين لخدمة فقراء دوائرهم، وهو مفهوم جديد وخطير للعمل السياسى العام.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالتدهور الحاد الذى أصاب أداء الصحف القومية والتى تحولت فى معظمها فى تغطيتها للانتخابات إلى ما يشبه النشرات الإعلانية عن مرشحى الحزب الوطنى.

٤ - الكشوف الانتخابية:

تبقى مشكلة الكشوف الانتخابية حجر عثرة دائماً فى وجه أى محاولة لإصلاح النظام الانتخابى المصرى إذ تتميز هذه الكشوف بقدر هائل من عدم الدقة والبدائية (كونها متاحة فى شكل ورقى والأسماء فيها غير مرتبة أبجدياً) الأمر الذى أدى فى هذه الانتخابات كما أدى فى سابقاتها إلى عدم تمكن كثير من الناخبين من الإدلاء بأصواتهم، ووفقاً لبعض رؤساء اللجان الفرعية فإن عدد الذين لم يتمكنوا من الإدلاء بأصواتهم نتيجة وجود مشكلات فى الكشوف كاد يصل إلى عدد الذين أدلوا بأصواتهم بالفعل، وهو ما يعنى أن النسبة المتدنية للمشاركة تعود فى جزء منها إلى هذه المشكلة وليس إلى تقاعس الناخبين وأن هذه النسبة كان من الممكن أن ترتفع بسهولة إلى ٣٠٪ على الأقل لو كانت هناك كشوف سليمة ودقيقة.

غير أن هذه ليست المشكلة الوحيدة للكشوف الانتخابية، إذ تعانى هذه الكشوف من ظاهرة القيد الجماعى والتى أدت إلى تسجيل ناخبين يصل عددهم إلى الآلاف فى بعض الأحيان فى دوائر لا يقيمون فيها ولا يعملون بها وذلك لأن مسئولاً ما أو رجل أعمال نافذاً قد رعى هذه العملية، ويؤدى هذا إلى اغتيال جوهر العملية الديمقراطية.

يضاف إلى ما سبق أن ثمة اتهامات خطيرة يتبغى التحقيق فيها وجهت من دوائر معارضة مؤداها وجود تباين فى بعض الأحيان بين الكشوف التى سلمت لمرشح الحزب الوطنى (ويفترض أنها صحيحة) وتلك التى سلمت لمرشحى الأحزاب الأخرى أو المستقلين، كذلك ادعى البعض أن هناك عمليات قيد جماعى تمت لأنصار سياسيين فى أكثر من دائرة، بحيث يمكن لكل منهم أن يدلى بصوته أكثر من مرة بعد أن يستخدم مواد كيماوية لإزالة الحبر الفوسفورى، كذلك تأكد فى حالات كثيرة أن ناخبين قد اكتشفوا أن هناك من سبقهم إلى التصويت بدلاً منهم، وليس معروفاً على وجه الدقة الكيفية التى حدثت بها هذه الظاهرة غير أنها تبقى لافتة للنظر ومقلقة فى كل الأحوال.

٥ - دور العنف والمال

اتسمت الانتخابات البرلمانية المصرية لعام ٢٠٠٥ على نحو غير مسبوق ببروز دور العنف والمال فى محاولة للتأثير على نتائجها، ولقد كان مخزياً بحق أن يتمكن كل من العراق الخاضع للاحتلال والفاقد للأمن والاستقرار ولبنان الذى مر ولا يزال بظروف بالغة الدقة من إجراء انتخابات برلمانية فى أجواء لافتة من الهدوء والسلم بينما لا يمكن لمصر التى عُرف شعبها بوداعته وطابعه السلمى من أن تفعل الشىء نفسه.

ولا شك أن هذا العنف غير المسبوق بما أدى إليه من إزهاق أرواح وإصابة المئات قد حال دون تمكن الكثيرين من الإدلاء بأصواتهم سواء لأن هذا كان هو الهدف المباشر للعنف الذى وظف فى منعهم من دخول مقار اللجان الانتخابية، أو لأن الناخبين الأكثر مسالمة فضلوا البقاء فى بيوتهم حتى لا يعرضوا حياتهم للخطر ولابد من تسجيل الزيادة المطردة للعنف عبر مراحل الانتخابات الثلاث بحيث وصلت ذروتها المؤسفة فى انتخابات الإعادة فى المرحلة الثالثة. ومن الأهمية بمكان ألا تقبل التبريرات السطحية لهذه الظاهرة أو تلقى التهم جزافاً على هذا الطرف أو ذاك وإن كانت ثمة مؤشرات مقلقة على تورط جهات رسمية وشبه رسمية فى عمليات من هذا النوع وهو أمر ينبغى التحقيق فيه فوراً فى إطار تحقيق شامل عن ظاهرة البلطجة، ولا شك أنه مما يقلق كثيراً ألا تظهر أية نتائج للتحقيقات التى تجريها النيابة العامة فى هذا الخصوص حتى الآن، وهو امتداد لغياب مماثل لنتائج التحقيقات فى قضايا أخرى كاتهامات التعذيب الذى طال مواطنى شرم الشيخ بعد تفجير فندق طابا، وهتك عرض النسوة والفتيات يوم الاستفتاء على تعديل الدستور وأحداث الفتنة الطائفية.. إلخ. الأمر الذى يمثل ظاهرة مقلقة بكل المعايير، كذلك يجب أن يكون واضحاً أن المطلوب فى هذا الخصوص لا ينبغى أن يتوقف عند حد التحقيق القانونى، وإنما التحليل السياسى والاجتماعى الشامل للظاهرة التى يمثل تفاقمها على هذا النحو نذر خطر داهم بالنسبة لمستقبل عملية الإصلاح السياسى فى مصر.

وأخيراً وليس آخراً تجدر الإشارة إلى عنف بنيوى، من الواضح أنه مورس على بعض الناخبين والناخبات ويتمثل فى عملية التهديد والترهيب التى تعرضوا لها لإجبارهم على الإدلاء بأصواتهم لصالح مرشحين معينين.

أما دور المال فقد بدا بالغ القبح فى هذه الانتخابات، ليس شراء الأصوات بالظاهرة الجديدة فى الساحة السياسية المصرية أو غيرها، ولكنه بلغ فى هذه المرة مبلغاً من الوضوح والقوة لم يبلغه قبلاً بكل تأكيد، فقد كانت عمليات الشراء شبه علنية فضلاً عما طوره المشترون من آليات حديثة تضمن ولاء المشتراة أصواتهم (البطاقة الدوارة أو تصوير البطاقة الانتخابية بعد اختيار المرشح بكاميرا التليفون المحمول) وهى حيل خبيثة أحالت سرية الانتخابات والوقوف خلف السواتر إلى نقمة على

نص تقرير المتابعة الميدانية للمجلس القومى لحقوق الإنسان عن الانتخابات البرلمانية - نوفمبر - ديسمبر ٢٠٠٥ صدر فى يناير ٢٠٠٦

ثمة مؤشرات مقلقة على تورط جهات رسمية وشبه رسمية فى عمليات من هذا النوع وهو أمر ينبغى التحقيق فيه فوراً فى إطار تحقيق شامل عن ظاهرة البلطجة، ولا شك أنه مما يقلق كثيرا ألا تظهر أية نتائج للتحقيقات التى تجريها النيابة العامة فى هذا الخصوص حتى الآن

الانتخابات. وفى ظل تدنى الوعى السياسى إن لم يكن غيابه عرض البعض شراء أصواتهم للبيع فى مزايدات كان الهدف منها رفع سعر الصوت الانتخابى إلى أعلى حد ممكن.

٦ - دور الأمـــــن

فى المرحلة الأولى من الانتخابات بدا واضحاً أن القوى الأمنية محايدة تماماً، وعلى الرغم من أن هذا يحسب لها من منظور عدم تدخلها فى العملية الانتخابية إلا أن هذا الحياد بدا سلبياً كونه سرى حتى فى مواجهة بعض ظواهر البلطجة والمساس بكرامة المواطنين، وكان المشهد المألوف هو أن توجد قوات الأمن على مدخل المبنى الذى يضم اللجنة لكنها لا توجد داخل المبنى أو أمام اللجنة الأمر الذى منح مساحة واسعة لعناصر البلطجة تمارس فيها ترهيبها للناخبين. ثم تطور هذا الدور لاحقاً بحيث وصل إلى حد منع الناخبين من الإدلاء بأصواتهم بحجة التصدى للبلطجة، وهو أمر ثابت بالصور والتغطية التليفزيونية، بالإضافة إلى ما ذكره عديد من التقارير فى هذا الصدد من مخالفات أخطر بكثير ينبغى التحقيق فيها فى أسرع وقت ممكن. ولا شك أن هذا التطور فى أداء قوات الأمن لمهامها قد أثر من جانب على نسبة مشاركة المواطنين، ومن جانب آخر على نتيجة العملية الانتخابية.

٧ - دور القـــضـــاة

يدين الشعب المصرى لقضاته الذين أشرفوا على الانتخابات بهذا التوازن النسبى الذى تحقق داخل مجلس الشعب الجديد غير أن القضاة قد تعرضوا أحياناً لمضايقات وصلت فى بعض الحالات إلى حد الإهانة بل الاعتداء، وهى ظاهرة أخطر من أن تمر دون حساب. ومن ناحية أخرى فإن ثمة مؤشرات قوية على مخالفات شابت عملية فرز الأصوات وإعلان النتائج فى عدد من اللجان وقد كان القضاة هم أول من أشار إلى وقوع هذه المخالفات، الأمر الذى استدعى ردود فعل من السلطات القضائية العليا بدا معه وكأن ثمة انقساماً داخل صفوف القضاة وزاد البعض بأن روج لمقولة وجود استقطاب سياسى فى الهيئة القضائية وكلها مؤشرات خطيرة على التداعيات السلبية لاضطلاع القضاة بدور الإشراف على الانتخابات فى مناخ غير سليم، الأمر الذى دفع إلى التشكيك فى مدى سلامة تكليف القضاة بهذه المهمة أصلاً، وعلى الرغم من أن توجهة النظر هذه جدارتها ووجاهتها إلا أن تبنيها فى هذا التوقيت يمكن أن يفهم كأنه ردة عن التمسك بأهم ضمانات نزاهة العملية الانتخابية. وعلى أية حال فإن المسألة برمتها تقتضى دراسة موضوعية شاملة لابد من القيام بها بأسرع ما يمكن.

ويتبقى فى دور القضاء الإشارة إلى تجاهل اللجنة العامة للانتخابات عددا من أحكام المحاكم أثناء العملية الانتخابية وقبولها أحكاما أخرى، الأمر الذى أدى غير مرة إلى ارتباك سير العملية الانتخابية ناهيك عما يعكسه من غياب معايير محددة لقبول أحكام معينة أو رفضها علماً بأن الالتـــزام بالأحكام القضائية لا ينبغى أن يكـــون موضعــاً لأدنى تشكيك.

يتصل بهذا ما هو متوقع من نتائج نظر محكمة النقض فى الطعون الانتخابية وهى النتائج التى درج مجلس الشعب على عدم الالتزام بها على أساس أن المجلس سيد قراره، ومن الأهمية بمكان فى هذا السياق التأكيد على ضرورة الالتزام برأى محكمة النقض فى هذا الصدد مع السعى من الآن إلى إجراء التعديلات الدستورية التى تضمن هذا الالتزام.

٨ - نسبة المشاركة

تجاوزت نسبة المشاركة فى هذه الانتخابات حاجز الربع بقليل، وهى نسبة قريبة من تلك التى شاركت فى الانتخابات الرئاسية. ويعنى هذا أن هناك حوالى ثلاثة أرباع الناخبين المصريين مازالوا غير مقتنعين بجدوى المشاركة فى العملية السياسية. صحيح أن مشكلة الكشوف ومنع الأمن للنـــاخـــبين من الإدلاء بأصواتهم تدفع للاعتقاد بأن هذه النسبة الرسمية ليست تعبيرا دقيقا عن النسبة الحقيقية للراغبين فى المشاركة غير أن أولئك الذين شاركوا بفعل تأثير المال أو الإكراه أو العصبية العائلية يمكن بدورهم ألا يحسبوا ضمن قائمة المشاركين. وفى كل الأحوال يبقى مؤكدا أن كتلة ضخمة من الناخبين المصريين تزيد على النصف مازالت بالتأكيد عازفة عن المشاركة السياسية، الأمر الذى يعنى غياباً تاما للثقة فى جدوى هذه المشاركة، وهو واقع ينبغى التصدى له بكل السبل الممكنة خاصة تلك المتعلقة باتخاذ خطوات إصلاحية حقيقيـــة تقـــلل من الشك وعدم الثقة من قبل المواطن فى قيمة الصورة.



نص تعليق وكالة رويترز: An Egyptian plainclothes policeman beats an Egyptian citizen during a protest in support of judges who faced a disciplinary committee for criticizing election abuses last year.

بيـــــــــان(*)

تابع المجلس القومى لحقوق الإنسان سير الانتخابات البرلمانية فى مرحلتها الثالثة، كما ناقش المسألة فى اجتماع اللجنة التنفيذية للمجلس فى ١١/١٢/٢٠٠٥، وسجل مع الأسف الشديد تصاعداً لظواهر سلبية كان يتعنى تراجعها خلال هذه المرحلة ويؤكد المجلس على الظواهر الثلاث الآتية:

الظـاهـرة الأولـى:

هى ظاهرة العنف، الذى أوشك أن يحول شوارع بعض المدن والقرى ومقار اللجان الانتخابية فيها إلى ساحات قتال استعملت فيها العصى والحجارة والأسلحة البيضاء بأنواعها. وتمثل التصاعد الأخير لهذه الظاهرة المؤسفة فى استخدام الأسلحة النارية وسقوط عدد من القتلى والجرحى على نحو شوه صورة الانتخابات العامة وخلق عند كثير من الناس إحساساً بالمرارة والإحباط يخشى المجلس أن يؤدى إلى تراجع ما شهدته المرحلة الأولى من حرص واضح لدى الناخبين على الإدلاء بأصواتهم وعلى المشاركة فى مسيرة الإصلاح السياسى. وإذ يدرك المجلس مدى كفاءة قوات الأمن وقدرتها على توفير ما كان يلزم من هدوء وانضباط لمسار العملية الانتخابية فى مرحلتها الأخيرة، فإنه لا يستطيع أن يبرر ما ساد فى بعض الدوائر من أعمال عنف واضطراب على مشهد من رجال الشرطة مما رشح للقول بأن ما ساد من فوضى فى بعض الدوائر كان أمرا مقصودا بذاته وتم توظيفه لتحقيق أغراض لم تكن فى صالح العملية الانتخابية بحال.

الظـاهـرة الثـانـيـة:

قيام قوات الأمن فى عدد غير قليل بمحاصرة اللجان الانتخابية وإقامة عازل كثيف من قواتها دون مسوغ ظاهر، مما منع وصول كثير من الناخبين إلى تلك اللجان وحال بينهم وبين ممارسة حقهم الانتخابى، كما أدت تداعيات هذا المنع إلى مزيد من العنف والمواجهة.

الظـاهـرة الثـالـثـة:

إن أعمال العنف والإهانة قد طالت بعض رجال القضاء المشرفين على الانتخابات وذلك فى حضور رجال الشرطة مما أثار التساؤل عن مدى توفير الحماية لهم أثناء أدائهم مهمتهم الوطنية فى الإشراف الكامل على الانتخابات.

والمجلس إذ يسجل مع الأسف هذه الظواهر ويقوم بتجميع البيانات والشواهد ونتائج التحقيقات التى تجريها النيابة العامة ليضمن ذلك كله فى تقرير المجلس عن سير الانتخابات البرلمانية بمراحلها الثلاث وما انطوت عليه من إيجابيات وسلبيات.

(*) صدر فى ١١/١٢/٢٠٠٥

قـــــــراءة

أيمـــــن الصيـــــاد

القضـــاة.. والقضـــاء.. والقضيــة

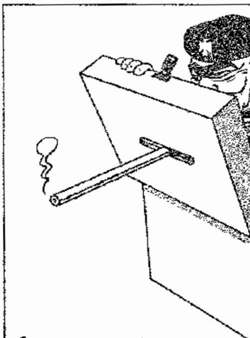
■■ قبل سنوات طويلة، وبحكم عملي الصحفي، كنت قريبا من مفاوضات طابا والتي كانت بحق ملحمة دبلوماسية وقانونية و«قومية» يوم كانت الامة كلها على قلب رجل واحد. ومازلت أذكر الليالي الطويلة التي كنت أسمر فيها مع الدكتور يوسف أبو الحجاج - استاذ الجغرافيا، وأحد جنود تلك المعركة الذين قدر لهم ان يظلوا مجهولين. كنا نجلس إلى «طاولة الطعام» المزدحمة بالأوراق والخرائط، في بيته «الصغير» المتواضع في الجيزة. وكان يحكي لي كيف كان الإسرائيليون - لإدراكهم ضعف حجتهم حقا وقانونا - يحاولون كل مرة إغراق الطرف المصري المفاوض في تفاصيل جانبية تتعلق تارة بيوسف طحان - تاجر المخدرات - المحكوم عليه بالإعدام. وتارة أخرى بالتساؤل عن سبب انخفاض عدد صفقات البيض المقرر تصديرها إلى هناك... إلى غير ذلك من تفصيلات لم تكن تستهدف في الواقع غير صرف الانتباه عن القضية الأصلية.

لا أعرف لماذا تذكرت ذلك كله «متخوفا» وأنا أتابع ما يجري على الساحة القضائية في الأسابيع الأخيرة من محاولة إغراق القضاة - بل وإرهاقهم - ومعهم النخبة السياسية في تفاصيل من نوع محاكمة القاضيين «الجليلين»، أو الإفراط في استخدام عنف امني غير مبرر مع مؤيديهم، او الحديث عن جماعات سياسية «محظورة»، أو غير هذا من ادعاء رسمي بأن «القضية داخلية»، مما بدا معه الأمر وكأن هناك محاولة لاستنزاف جهد القضاة وصرف انظارهم، ومعهم كل القوى السياسية المعنية بمستقبل هذا البلد عن «القضية الحقيقية» والتي لا تمثل مسألة محاكمة القاضيين أو غيرها إلا بعض تداعياتها. فأصل المسألة، وهو ما حاول دهاقنة البلاط أن يطمسوه، هو ما نعرفه جميعا (أكرر «جميعا» مع كل الاحترام لمن ينكرون ذلك علنا) أن هناك «تزييفا لإرادة الناخبين» بشكل او بآخر شاب الانتخابات البرلمانية الأخيرة (أرجوكم ارجعوا الى نص تقرير المجلس «الرسمي» لحقوق الإنسان) وهي الانتخابات التي من المفترض انها تستمد شرعيتها مما قيل إنه «إشراف قضائي كامل» عليها.

أصل الأزمة إذن لم يكن أبدا «اشتغال القضاة بالسياسة» كما حاول البعض أن يقول، بل محاولة البعض استغلال مكانة القضاء في جراحة «تجميل سياسية» تهدف إلى إضفاء شرعية على انتخابات جرت، وجرى فيها ما نعلمه جميعا، وانتخابات ستجرى «ذات يوم» ولا يعلم أحد بعد ما سيجري فيها. ولأن ضمان النتائج يستدعي بالضرورة مقدماتها. فقد كان - ما نعلمه جميعا - من تجاهل ثم معاندة لمطالب القضاة المتكررة والمصممة على تعديل قانون السلطة القضائية بشكل يوفر للقضاء استقلالا «حقيقيا» يضمن للمجتمع عدلاً «حقيقياً».

والحاصل أن المسافة بين من يريدون «شرعية تجميلية» يمكنهم تسويقها، وأولئك الذين لا يمكنهم، بحكم أمانة القاضي أن يقبلوا بغير «شرعية حقيقية» بدت واسعة... وكان ذلك - بحكم التباين - طبيعيا.

ولأن في مصر - ولأسباب ليس هنا مجال تفصيلها - تحسم المعارك عادة لصالح السلطة / الدولة، بدا المشهد بكل تفاصيله (مع الأخذ في الاعتبار عناصر القوة المختلفة تلك المرة) غير مألوف، وعليه فقد كان طبيعيا - رغم الادعاء بالهدوء - أن يستدعي كل هذا «القلق» وكل هذا التوتر، والذي بدت ذروته في الصور التي طيرتها وكالات الأنباء للعالم كله لعاصمة بدت وكأنها تحت حظر التجول. وكان طبيعيا أن تصل الهيستريا إلى حد اعتداء رجال الشرطة بالضرب المبرح على القاضي محمود حمزة على رصيف نادي القضاة (لاقترافه جريمة التصوير) وهي حسب ما يعرف الكافة ليست بجريمة في القوانين المصرية المعمول بها، والمثير للاستفزاز - لا لغيره - أن البيان الرسمي الذي صدر تبريرا لما جرى، وتبرئة لمن قاموا بالجرم المشهود، لم يخرج عن القول بأنهم «لم يكونوا حال التعامل معه.. قد تعرفوا على شخصيته.. وأنهم تركوه فور أن تبين لهم انه قاض» (!) كأن القانون، في غير حالة القضاة - وحاشا له ذلك - يبيح لرجال الضبطية أن «يسحلوا» مواطنا في الشارع ويكسروا عظامه (فعلاً لا مجازا) فالقاضي الضحية خرج من الموقعة بكسر مضاعف في العمود الفقري، لمجرد أنه تجرأ واستخدم هاتفه المحمول للتصوير في «شارع عمومي».


الرسم للفنان الأردني: عماد حجاج

* * *

أخشى أنه وسط وقع أحذية الجنود الثقيلة عبر شارع عبد الخالق ثروت، وصخب المزاودات المشرعة والهتافات العالية، وأخبار المانشتات الصارخة والمزايدة في هذه الصحيفة أو تلك، والقرارات أو التصريحات المهددة او المهدئة، أن تضيع في الزحام «القضية» الرئيسة، والتي لا أظن أن أحدا يملك (صراحة) الاختلاف حولها، ولعلها إجمالا، ولا أقول «تذكيرا» تتلخص في الآتي:

١ - أن يصدر القانون الذي يكاد أن يكون الصبر قد نفد في انتظاره (عشرون عاما كاملة منذ مؤتمر العدالة الأول ١٩٨٦) بشرط أن يضمن استقلالا حقيقيا للقضاء بحيث لا يطولهم «سيف المعز».. ولا يلمع أمامهم «بريق ذهبه».

٢ - أن يجري تحقيق «جادٍ» في ما جرى في الانتخابات البرلمانية، بحيث لا يتحمل القضاء «مؤسسةً»، أو القضاة في مجموعهم، أمام الله أو الأمة ما قد يكون قد شاب بعض دوائرها من حيف أو تزييف لإرادة الناخبين. ليبقى الحكم، كما هو العرف القانوني «عنوان الحقيقة». ويتصل بذلك أن تتم محاسبة من تثبت مسؤوليته في تلك التحقيقات «أيا من كان».

٣ - أن تتم محاسبة كل مسؤول (بالاشتراك أو التواطؤ أو التقاعس) عن ما تعرض له القضاة من تجاوزات وإهانات حال تأدية واجبهم «الذي دعوا إليه» في الإشراف على الانتخابات.

٤ - ان يتم تعديل قانون مباشرة الحقوق السياسية بشكل يوفر للقضاء إشرافا «كاملاً وحقيقيا» على كل مراحل العملية الانتخابية، بحيث يضمنون «عدالتها»، وبحيث «يطمئن» القاضي - كما جرى العرف والفقه - إلى حكمه بنتيجتها.

* * *

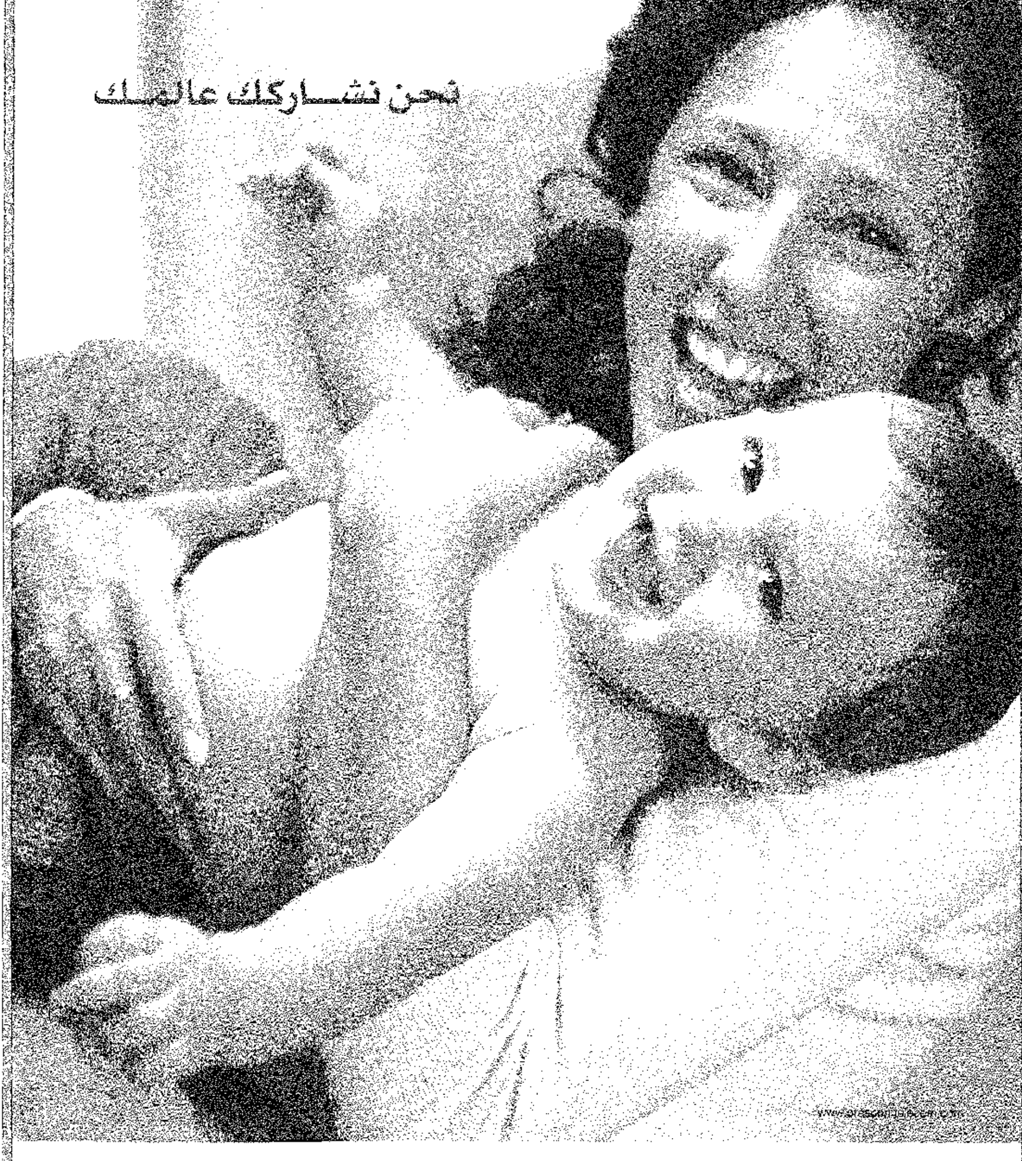
هذه باختصار أوراق «القضية»..

ولأنها أوراق ومحاضر لم يتم التصرف فيها بعد. أملاً من البعض في دفعها الى «ملفات النسيان» أو طمرها بتراب التقادم، سيظل أصحاب الحق - وهم بالمناسبة أصحاب هذا البلد - في محراب العدالة ينتظرون. وما أقسى العدالة إذا تباطأت! وما أقسى على المنتظرين ان يروا أنفسهم في طابور الانتظار!

هل نحن بحاجة الى التذكير بأن «استقلال القضاء» ليس مطلبا خاصا بالقضاة وحدهم بل هو شرط لاستقرار الدولة الحديثة؟!

هذا باختصار جوهر «القضية».

والقضية بلغة أهل القانون - مازالت «قيد المداولة». ■



نحن نشاركك عالمك
www.orascomtelecom.com